SALESIANUM

Periodicum trimestre

THEOLOGIAE · JURIS CANONICI · PHILOSOPHIAE · PAEDAGOGIAE

ANNUS XXII

JULIUS-SEPTEMBER 1960

3

Directio PONTIFICIUM ATHENAEUM SALESIANUM
VIA MARSALA, 42 - ROMA (302)

Administratio SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
CORSO REGINA MARGHERITA, 176
TORINO (714)

omnia jura proprietatis vindicabuntur

Nihil obstat
NAZARENUS CAMILLERI, Revis. Deleg.

Imprimatur
Mons. VINCENTIUS ROSSI, Vic. Gen.

Director **ALFONSUS M. STICKLER**

Secretarius **STANISLAUS KAHNÈ**

Sponsor **EUGENIUS VALENTINI**

Autorizzazione del Tribunale di Torino in data 16-2-1949 - n. 406

OFFICINE GRAFICHE S.E.I. - TORINO, 1960

Nota: Litterae, manuscripta, libri recensendi,
periodica quae mutuo vel dono dantur,
ad **Directionem** mittantur,
quae autem spectant ad subscriptionem, ad praetium solvendum
atque ad mutationem inscriptionis et priorum fasciculorum petitionem,
ad **Administrationem** mittenda sunt.

LE IDEE OLIGARCHICHE NEI DIFENSORI DI CLEMENTE VII

OLDRICH PREROVSKY

SUMMARIUM: Magnum occidentis Schisma ideas etiam formulandi, constitutioni Ecclesiae iam aperte contrarias, ansam dedit. Defensores Clementis VII, papae avenionensis, Fundis contra Urbanum VI mense septembris 1378 electi, electionem eius in variis tractatibus de Schismate legitimam dixerunt, maxime quia ad collegium cardinalium spectaret de dubia electione pontificis (qui casus Urbani VI) exclusive et definitive decidere. Argumenta eorum tamen pro historia evolutionis dogmatis de constitutione Ecclesiae momenti sunt, quia, sacri collegii privilegia, tam iuridice, quam dogmatice, vindicare conantes, monarchicam Ecclesiae constitutionis formam in oligarchicam mutaverunt. [O. P.]

L'anno 1378 segnò nella storia ecclesiastica l'inizio della grande divisione della cristianità occidentale. Il 20 settembre 1378 i sedici cardinali, i quali nell'aprile dello stesso anno avevano acconsentito a Roma all'elezione di Urbano VI, elessero a Fondi Clemente VII. S'iniziò il grande scisma d'occidente che per trentanove anni divise la cristianità, prima in due obbedienze (romana, avignonese), poi in tre (romana, avignonese, pisana), provocando il disagio universale nella Chiesa, ma suscitando anche il desiderio di un'unione più vitale tra il capo visibile e le membra del Corpo Mistico di Cristo.[1]

La prima parte dello scisma è segnata dagli sforzi dei due papi e dei loro sostenitori per dimostrare la validità giuridica, o meno, dell'elezione di Urbano VI e conseguentemente per convincere i sovrani d'Europa dove sia la sede dell'unico vero Vicario di Cristo. La lotta politica e diplomatica tra il papa avignonese Clemente VII e il papa romano Urbano VI presso le corti europee venne accompagnata fin dall'inizio da un'intensa attività letteraria che produsse in ambedue i campi numerosi scritti e trattati sullo scisma. Gli autori, preoccupati di difendere la loro verità, giunsero spesso alla formulazione esplicita di idee ostili alla costituzione della Chiesa e alle relazioni tra il

[1] Per la storia dello scisma cf. N. VALOIS, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, 4 volumi, Paris 1896 ss; M. SEIDLMAYER, *Die Anfänge des grossen abendländischen Schismas. Studien zur Kirchenpolitik insbesondern der spanischen Staaten und zu den geistigen Kämpfen der Zeit*, Münster 1940 (*Spanische Forsch. der Görresges.*, II Reihe, V); E. PERROY, *L'Angleterre et le grand Schisme d'Occident*, Paris 1933; W. ULLMANN, *The origins of the Great Schism. A Study in fourteenth century ecclesiastical history*, London 1948.

suo capo e i membri, cioè alle relazioni tra il papa e la Chiesa, tra il papa e i cardinali, tra i cardinali e la Chiesa.

La crisi ecclesiologica del secolo XIV e XV che questa abbondante e prolissa letteratura ci documenta — una delle crisi più pericolose nella storia della teologia, non ancora sufficientemente studiata nelle sue origini — viene conosciuta negli avvenimenti dello scisma prevalentemente come fenomeno conciliarista,[2] come crisi *democratica* della Chiesa; essa trova però per la sua piena comprensione il necessario complemento anche nella considerazione della pericolosa situazione giuridica del collegio cardinalizio, la crisi *oligarchica* della Chiesa.

I fatti dei primi mesi del pontificato di Urbano VI ne confermarono la realtà. L'atteggiamento imprudente dell'infelice pontefice, desideroso di riformare in fretta la vita dei cardinali, colpì con i difetti morali anche le tendenze oligarchiche del collegio e determinò una parte dei cardinali alla ribellione aperta fino a causare, sotto l'influsso anche di altri moventi, l'azione solidale del collegio contro il papa: la dichiarazione della sede vacante e l'elezione di un nuovo papa.[3] Anche se la crisi oligarchica della costituzione della Chiesa non è da sola espressione adeguata del complesso e delicato problema dell'insorgere dello scisma nel 1378,[4] vi ha tuttavia una parte non indifferente e viene confermata negli scritti e trattati sullo scisma presentati dalla parte interessata per difendere l'elezione di Clemente VII.

Lo scopo di queste pagine è di seguire l'aspetto oligarchico della crisi costituzionale della Chiesa come ci appare nei primi trattati sullo scisma scritti dai difensori del papa avignonese Clemente VII.

Un'ottima presentazione sintetica con esaurienti indicazioni bibliografiche dei principali trattati e scritti sullo scisma che sorsero fin dal 1378, sia nel partito clementista, sia nel partito urbanista, fu fatta da M. Seidlmayer.[5] La monotona e spesso identica ripetizione degli argomenti giuridici basati sulle innumerevoli citazioni del diritto canonico e spesso anche civile che affatica il lettore nella maggior parte di questa letteratura, ha attratto relativamente poco l'attenzione degli studiosi. Per la conoscenza dello sviluppo storico delle idee giuridiche e teologiche che ispiravano i protagonisti degli avvenimenti ha però il suo valore.

Il primo posto per l'importanza (e anche cronologicamente, se eccettuiamo la invettiva di Nicolò EYMERICH)[6] occupa negli scritti sullo scisma prodotti nel partito del papa avignonese il cardinale Pietro FLANDRIN col suo *Tractatus de Schismate*.[7] L'opera del più grande giurista del collegio cardi-

[2] Sul conciliarismo all'inizio dello scisma cf. M. SEIDLMAYER, *op. cit.*, cap. V: Die ersten Vorkämpfer der Konzilsbewegung, pp. 172-192, coll'indicazione della bibliografia precedente.

[3] Per le relazioni di Urbano VI con i cardinali cf. M. SEIDLMAYER, *op. cit.*, pp. 9 ss.

[4] Era la tesi di M. SOUCHON, *Die Papstwahlen von Bonifaz VIII. bis Urban VI. und die Entstehung des Schismas von 1378*, Braunschweig 1888, p. 159.

[5] M. SEIDLMAYER, *op. cit.*, cap. IV: Die Streitschriften der ersten Schismasjahren, pp. 118-171.

[6] Cf. M. SEIDLMAYER, op. cit., p. 156.

[7] Ed. da FR. BLIEMETZRIEDER, *Literarische Polemik zu Beginn des grossen Schismas*, Wien-Leipzig 1909, pp. 3-71; cf. l'introduzione, p. 38.

nalizio (chiamato dai contemporanei: *archa iuris canonici*) che riassume nella prima parte la versione clementista dei fatti dell'aprile-settembre 1378 e nella seconda parte presenta la giustificazione giuridica dell'elezione di Clemente VII, fu scritta alla fine del 1378 o all'inizio del 1379 e rimase fondamentale per le discussioni seguenti, la falsariga di ogni difesa che il partito avignonese tenterà in favore di Clemente VII e una vera miniera delle argomentazioni giuridiche basate sul diritto canonico.

Di grande interesse sono pure le originali, spesso spinte, affermazioni nel trattato del cardinale Pietro AMIEL (del 1379 o 1380),[8] il quale, cosciente della propria superiorità gerarchica, si sforza di scongiurare il pericolo del concilio proposto dalla parte urbanista per risolvere la vertenza tra i due papi.

Gli argomenti giuridici del cardinale Flandrin e del cardinale Amiel risuonano quasi alla lettera nella difesa del papa avignonese presentata dal cardinale Pietro di LUNA nel suo *Tractatus de principali Schismate* (1380-81)[9] e nel discorso tenuto al sinodo di Santarem davanti al re di Portogallo (estate 1381),[10] come anche nel processo di Medina del Campo.[11]

Nelle discussioni, dove il Decretum e le Decretali non bastavano, le ragioni in favore del papa avignonese venivano corroborate anche con le citazioni imprestate dal diritto civile, come, per esempio, nel trattato del card. Pietro Raimondo de BARRIÈRE,[12] o nelle repliche alle obiezioni dei difensori del papa romano fatte nel processo di Medina del Campo dagli inviati di Clemente VII: Evrardo di TREMAGON[13] e specialmente Giovanni ROLLAND vescovo di Amiens, poi cardinale.[14] Le argomentazioni di quest'ultimo riguardo al potere dei cardinali sono di grande interesse.

Accanto ai grandi giuristi lavoravano per il papa avignonese molti pubblicisti e predicatori che divulgavano nel popolo colle argomentazioni giuridiche attinte dai trattati dei grandi maestri anche le idee ostili alla costituzione della Chiesa, come, per esempio, S. Vincenzo FERRER O.P. col suo *De moderno Ecclesiae Schismate*,[15] o il già menzionato Nicolò EYMERICH, inquisitore d'Aragona.

[8] Ed. da FR. BLIEMETZRIEDER, *op. cit.*, pp. 91-111.

[9] Arch. Vat., Arm. 54, v. 14, ff. 50-57.

[10] Bibl. Vat., Barb. Lat. 872, ff. 99-104.

[11] Nel 1380 il re di Castiglia, prima di decidersi a seguire l'ubbidienza del papa avignonese, fece raccogliere delle informazioni sugli avvenimenti dell'elezione di Urbano VI (e anche dei primi mesi del suo pontificato fino all'elezione di Clemente VII). I suoi ambasciatori interrogarono dei testimoni oculari ad Avignone e a Roma e presentarono le loro deposizioni insieme colle versioni ufficiali dei due pontefici all'assemblea dei prelati e giuristi del regno, i quali per l'incarico del re esaminarono la « causa » dei due contendenti capi della cristianità, per decidere per Clemente VII, non però senza l'abile propaganda del card. di Luna, legato del papa avignonese. Il processo si svolse a Medina del Campo, inverno-primavera 1380-1381. La descrizione minuta vedi in M. SEIDLMAYER, *op. cit.*, pp. 31-64, 216-221.

[12] Ed. da DU BOULAY, *Historia Universitatis Parisiensis*, vol. IV, Paris 1666, pp. 529-555.

[13] *Allegationes super nona quaestione*, in Archivio Vat., Arm. 54, vol. 14, ff. 281-289 v; cf. N. VALOIS, *op. cit.*, vol. II, p. 206.

[14] *Allegationes episcopi Ambianensis*, in Archivio Vat., Arm. 54, vol. 14, ff. 229-234; cf. M. SEIDLMAYER, *op. cit.*, pp. 41, 53 ss, 103.

[15] Ed. A. SORBELLI, Bologna 1906, 2ª ed.; ed. FAGES, Paris 1909.

*

Tutte le discussioni giuridiche sulla verità, o meno, dell'elezione di Urbano VI nell'aprile del 1378 e sulla liceità, o meno, dell'elezione di Clemente VII nel settembre del 1378 toccavano necessariamente l'argomento del potere del collegio cardinalizio, della sua situazione giuridica di fronte al papa e di fronte alla Chiesa universale, e ciò durante la vita del pontefice e durante la sede vacante.

Seguendo ora sistematicamente gli elementi dottrinali riguardanti il collegio cardinalizio nelle sue relazioni col papa e colla Chiesa, che troviamo presenti negli argomenti dei difensori del papa avignonese, rileviamo in primo luogo l'idea che i cardinali sono parte inscindibile della chiesa Romana, che formano cioè insieme col papa la chiesa di Roma, intesa come capo di tutta la collettività cristiana e insignita del potere primaziale.

Per il card. Flandrin, per esempio, è questa una verità evidente:

> Cum ecclesia Romana omnium aliarum domina et magistra sit, unum corpus, in quo papa est caput et cardinales membra; ... (cardinales) dicuntur pars corporis Romanae ecclesiae et diademata scripta in capite eius.[16]

Più deciso ancora e dottrinalmente più spinto nell'assicurare ai cardinali la partecipazione collegiale ai poteri primaziali è il card. Amiel:

> Papa et domini cardinales ita sunt in Romana ecclesia, quod etiam ipsi sunt eadem Romana ecclesia, quae claves accepit et potestatem ligandi atque solvendi, XXIII, q. I *Omnibus*, XCVII di. *Ecclesiae* ante fi.[17]

L'idea che i cardinali partecipano collegialmente insieme col papa alle prerogative primaziali, delle quali la chiesa di Roma si presenta rivestita di fronte alla Chiesa universale, è fondamentale, è la premessa insostituibile non solo per ogni argomento in favore del diritto esclusivo del collegio cardinalizio nel decidere il problema dello scisma, ma anzitutto per capire la vera situazione giuridica del collegio, come la conosciamo alla fine del secolo XIV.

Il collegio cardinalizio giunse alla fine del secolo XIV al culmine nello sviluppo del suo potere.[18] Già dal secolo XI i cardinali cominciarono a fondare la loro sempre più crescente potenza di fatto anche giuridicamente. Durante la riforma gregoriana i cardinali cominciarono a considerarsi parte integrante anche delle prerogative del vescovo di Roma, prerogative di cui il vero soggetto è la chiesa di Roma. Non il pontefice da solo, ma in quanto unito ai cardinali, può dirsi insignito di poteri primaziali.[19] Per i decretisti

[16] Card. FLANDRIN, *Tractatus de Schismate*, ed. FR. BLIEMETZRIEDER, *op. cit.*, p. 71, 69; in seguito verrà citato in modo abbreviato.

[17] Card. AMIEL, *Tractatus*, ed. FR. BLIEMETZRIEDER, *op. cit.*, p. 110; in seguito verrà citato in modo abbreviato.

[18] Sullo sviluppo del collegio cardinalizio cf. J. B. SÄGMÜLLER, *Die Thätigkeit und Stellung der Kardinäle bis Papst Bonifaz VIII*, Freiburg 1896; G. MOLLAT, *Contribution à l'histoire du Sacré Collège de Clément V à Eugène IV* in *Revue d'Histoire Eccl.*, 46 (1951) 22-112; 556-594.

[19] Cf. le idee del card. Umberto da Silva Candida al riguardo, analizzate da W. ULLMANN, *Cardinal Humbert and the Ecclesia Romana* in *Studi Gregoriani*, IV, Roma 1952, pp. 111-127; specialmente p. 122.

era corrente questo primo principio delle relazioni giuridiche tra i cardinali e il pontefice, anche se non giunsero ad una esplicita conclusione oligarchica. Le relazioni del collegio cardinalizio col papa vennero misurate poi, specialmente dal tempo dei decretalisti, analogamente alle relazioni che esistevano tra il capitolo della chiesa cattedrale e il suo vescovo, coi princìpi del diritto corporativo medievale; prima solo durante la sede vacante, poi nelle relazioni col pontefice vivente.[20] La considerazione giuridica, fatta già dai decretisti, che il papa e i cardinali formano insieme la chiesa Romana nel senso del diritto corporativo, divenne il punto di partenza per lo sviluppo seguente della posizione giuridica del collegio che culmina nelle spinte, ma logiche affermazioni, date le premesse, del card. vescovo di Ostia Enrico di Susa (detto Hostiensis) e del card. Giovanni Lemoine (Johannes Monachus). Questi due canonisti giustificarono col principio corporativo la loro dottrina sulla partecipazione dei cardinali al potere primaziale del papa: i cardinali prendono parte alla *plenitudo potestatis*, nelle deliberazioni la consultazione del collegio è per il papa obbligatoria; anzi, nell'elezione pontificia la giurisdizione universale viene trasmessa al papa dai cardinali, analogamente come avviene nell'elezione del vescovo fatta dal collegio dei canonici della chiesa cattedrale.[21] La limitazione del potere del collegio durante la sede vacante fatta da Gregorio X e Clemente V[22] e i commenti dei canonisti del secolo XIV, anche se più favorevoli al potere assoluto del papa, non tolsero la giustificazione giuridica del potere collegiale dei cardinali basata solidamente sui princìpi del riconosciuto diritto corporativo: i cardinali insieme col papa formano la chiesa Romana.[23]

Le idee dei cardinali Flandrin e Amiel seguono, dunque, solo la tradizionale considerazione corporativa del collegio. Ed è notevole anche, soprattutto per l'aspetto dottrinale delle discussioni, che anche gli avversari del partito avignonese, i conciliaristi più dichiarati, non attaccarono sostanzialmente le fondamenta giuridiche del potere del collegio; le loro argomentazioni in contrario sono sempre riducibili all'idea base: la Chiesa è nella sua struttura fondamentale anzitutto una corporazione, dalla quale i cardinali nelle loro relazioni col papa non possono essere esclusi.

Questa idea base, che la Chiesa è in tutte le sue strutture, anche le più alte, soltanto *congregatio fidelium* nel senso strettamente giuridico, dove proporzionatamente sono divise e partecipate nel capo e nei membri l'autorità e il *dominium*,[24] condusse da una parte alle più audaci formulazioni conci-

[20] L'influsso del diritto corporativo medievale sulla prassi giuridica e sulla costituzione della Chiesa, osservato già da GIERKE, *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*, Berlin 1868-1913, III, pagine 243-351, fu rilevato recentemente nell'ottimo studio di B. TIERNEY, *Foundations of the conciliar Theory. The Contribution of Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge 1955 (*Cambridge Studies in Medieval Life and Thought*, New Series, IV), pp. 96-107. Per le relazioni giuridiche dei cardinali col papa nei commenti dei decretisti, vedi *ibi*, pp. 68-84; nei commenti dei decretalisti, pp. 149-153, 180-190.

[21] HOSTIENSIS, *Lect.* ad X, 4, 17, 13; Johannes MONACHUS, *Glossa* ad VI, 5, 3, 1; cf. B. TIERNEY, *op. cit.*, pp. 149 s, 189.

[22] *Ubi periculum:* VI, 1, 6, 3; *Ne Romani:* Clem., 1, 3, 2.

[23] Cf. B. TIERNEY, *op. cit.*, p. 211 s.

[24] L'idea è presente, almeno implicitamente, già nei primi decretisti; che il *dominium* risiede in

liariste, anticipate già nella sintesi di Giovanni Quidort O.P. all'inizio del secolo XIV,[25] e dall'altra parte, permettendo di considerare il collegio cardinalizio come partecipe alle prerogative papali, insidiò nascostamente anche le più spinte esaltazioni del potere assoluto del papa. Il pericolo che presentava questa idea per la dottrina del primato, affermato con tutta l'enfasi nelle opere dei canonisti, non si riduceva solo ad un possibile intervento o controllo straordinario da parte della *congregatio fidelium* nel caso di un papa eretico e anche negligente — il pericolo democratico —,[26] ma consisteva anche, e forse nel senso più vero, nelle ordinarie relazioni del collegio cardinalizio col pontefice — il pericolo oligarchico.

Le radici profonde della crisi della costituzione della Chiesa nel suo duplice aspetto che si manifestò alla fine del secolo XIV sono da ricercarsi poi in ultima analisi appunto nell'infelice applicazione delle massime del diritto corporativo medievale alla prassi giuridica della vita della Chiesa, alle relazioni tra il suo capo e i membri. Il fatto dell'organizzazione corporativa della società medievale e l'idea che l'autorità in una simile società è riposta fondamentalmente nei membri che la partecipano al loro capo formando insieme la corporazione, influì essenzialmente sulla prassi giuridica della Chiesa e conseguentemente anche sulla teologia, sulle verità rivelate riguardanti la natura della Chiesa, la sua costituzione monarchica. Nei commenti al *Decretum* e alle Decretali fatti dai decretisti, decretalisti e canonisti del secolo XIV le soluzioni dei casi contingenti che presentava l'amministrazione della Chiesa s'ispiravano costantemente al principio che l'autorità nella Chiesa non risiede solo nel capo, ma è partecipata anche dai membri.[27] Questo principio che penetrò insensibilmente nella prassi e nella dottrina della Chiesa medievale condusse dopo due secoli di applicazione alla crisi ecclesiologica del secolo XIV-XV, che conosciamo nel suo duplice aspetto: nel conciliarismo e nell'aristocrazia oligarchica del collegio dei cardinali.

Senza queste premesse storiche i fatti drammatici del 1378 e specialmente le argomentazioni giuridiche nelle discussioni e nei trattati sullo scisma rimangono inintelligibili.

L'idea fondamentale che i cardinali formano insieme col papa la chiesa di Roma nel senso giuridico di corporazione, che abbiamo rilevato in primo luogo nei trattati dei cardinali Flandrin e Amiel, non presenta quindi nessuna

tutta la Chiesa venne ammesso anche da Innocenzo IV nel commento al X, 2, 12, 4 per dimostrare che il papa, che è il capo della Chiesa, ha la *plenitudo potestatis;* cf. B. TIERNEY, *op. cit.*, pp. 35, 48-53, 132-148; spec. p. 141.

[25] Cf. B. TIERNEY, *op. cit.*, parte III, cap. 1, pp. 157-178.

[26] Già nei decretisti si riscontra chiara l'idea, tanto cara ai conciliaristi, che la definizione degli articoli della fede e la deposizione del papa eretico sono di competenza del concilio; anche lo *status generalis Ecclesiae*, l'interesse generale della comunità, viene riconosciuto come criterio sufficiente per la supremazia del concilio; confronta B. TIERNEY, *op. cit.*, pp. 48-62.

[27] Cf. B. TIERNEY, *op. cit.*, pp. 96-107; specialmente alla p. 98 ss. la critica della tesi di GIERKE sulla opposizione dell'idea di istituzione (*Anstalt*) all'idea di corporazione (*Genossenschaft*) nell'interpretazione canonistica dell'origine dell'autorità nella Chiesa.

novità e viene esplicitamente espressa o tacitamente supposta anche negli altri scritti sullo scisma.[28]

La si riscontra pure nelle obiezioni mosse contro i cardinali nei trattati sullo scisma del partito urbanista. Il card. Flandrin, per esempio, rispondendo all'obiezione che i cardinali, esercitando nelle prime settimane del pontificato di Urbano VI il loro diritto corporativo (partecipando collegialmente alle deliberazioni prese nei concistori di Urbano), approvarono la sua elezione tumultuosa, ne riconobbe il peso — tanto era ovvia —; cercò solo di diminuirne l'importanza:

> Cum papa et cardinales faciant unum corpus, in quo ipse est caput et ipsi membra, ex quo uniformiter se tractant, se mutuo approbant, quantum ad ea saltem quae cadunt infra terminos potestatis eorum, de preben. c. *Dilecto*.[29]

*

Se vogliamo considerare ora la motivazione **giuridica,** colla quale i polemisti avignonesi giustificano il carattere corporativo della chiesa di Roma, vediamo che si riduce nei suoi vari aspetti specifici all'analogia che appare nella condizione delle chiese cattedrali.

Le relazioni giuridiche dei cardinali col papa sono per loro analoghe, potremmo dire identiche!, colle relazioni del capitolo dei canonici della chiesa cattedrale col vescovo diocesano, che nella dottrina canonistica formano una vera corporazione.

Il card. Amiel, per esempio, per provare che *domini cardinales ita sunt in Romana ecclesia, quod etiam ipsi sunt eadem Romana ecclesia, quae claves accepit...*,[30] desume i suoi singoli argomenti giuridici dalla condizione analoga del collegio dei canonici delle chiese cattedrali:

> ... generaliter de quolibet episcopo verum est quod sit in ecclesia et ecclesia in ipso, VII, q. 1 *Scire*, de testa. *Requisisti*, ubi patet quod appellatione ecclesiae intelligitur capitulum cum episcopo Immo quodam modo **appellatione ecclesiae communius intelligitur collegium quam praelatus**, e.ti. *Relatum*, de privil. *Per exemptionem*, et hoc est indubitatum, quandocumque additur ecclesia expresso praelato, ut cum dicitur esse spirituale matrimonium inter ecclesiam et praelatum, de elec. *Cum inter canonicos* et all.c. *Requisisti*, et de verb. signif. *Cum clerici;* et de Romano Pontifice et Romana ecclesia habes LXIII di. *Quia sancta* et c. *Tibi Domino*, et de iureiur. *Ego N.* ibi: **fidelis ero sanctae Romanae ecclesiae dominoque meo Cle(menti) eiusque successoribus canonice intrantibus;** negari enim non potest quia hic appellatione Romanae ecclesiae intelligi oporteat cardinales secundum Host. ibi.[31]

Già il card. Lemoine aveva messo la natura corporativa della chiesa di Roma su solide basi coll'argomento fondato sull'analogia che corre tra il vescovo

[28] S. Vincenzo Ferrer, *Tractatus de moderno Ecclesiae Schismate*, ed. Fages, p. 38.

[29] Card. Flandrin, *Tractatus de Schismate*, p. 50. Il canone citato dal Flandrin: X, 3, 5, 25, parla di un canonico cellerario della diocesi di Troyes che per due anni esercitava pacificamente i suoi diritti collegiali senza l'istituzione canonica. Il card. Flandrin commentando la condanna del canonico aggiunge: *licet enim ex illis actibus non fuerit approbata institutio cellerarii, hoc ideo videtur, quia tali subiacebat vitio, quod etiam expresse approbatio non poterat ipsam validare, ut ibi notatur per Inno. et Jo. An.;* **alias bona erat ut videtur argumentatio cellerarii.**

[30] Vedi sopra, p. 389.

[31] Card. Amiel, *Tractatus*, p. 110 s.

e il capitolo dei canonici da una parte e il papa e il collegio dei cardinali dall'altra.[32] Anche per il card. Amiel la condizione oligarchica del collegio dei cardinali è provata anzitutto coll'analoga condizione dei canonici. Seguiamo ora il suo pensiero!

Ogni vescovo si identifica colla propria diocesi e contrae con essa il matrimonio spirituale. Ma la diocesi è rappresentata nel collegio dei canonici che forma col vescovo una corporazione. Il vescovo, dunque, si identifica anzitutto col suo capitolo e contrae in primo luogo con esso il vincolo matrimoniale. Dal momento poi che la giurisdizione viene al vescovo solo mediante l'elezione fatta dai canonici, sono, dunque, loro stessi, nel senso più vero, la diocesi che rappresentano (*communius intelligitur collegium quam praelatus*). È dottrina ovvia, della quale nessuno dubita. Così anche la chiesa di Roma, rappresentante la Chiesa universale, è, dunque, da vedersi — soprattutto! — nel collegio dei cardinali (e non nella persona del papa!).

L'interpretazione oligarchica data alla costituzione della Chiesa dal cardinale Amiel, la più esplicita nella sua applicazione universale che conosciamo nei trattati clementisti, risulta nella sua concezione e nelle conseguenze solo una deduzione coerente delle massime del diritto corporativo.

Secondo i princìpi del diritto corporativo il vescovo della diocesi incorpora in sè l'autorità di tutta la sua chiesa locale, la *congregatio fidelium* della diocesi, e la rappresenta come il suo capo; [33] in quanto poi agisce nel suo nome come il suo procuratore, ha l'autorità derivata e limitata.[34] Il vescovo però riceve la sua giurisdizione non nella consacrazione, ma nell'elezione, fatta dal capitolo dei canonici della chiesa cattedrale che rappresenta in questo atto tutta la diocesi. Dopo la morte del vescovo la giurisdizione ordinaria ritorna, dunque, al capitolo, il quale esercita anche la propria giurisdizione.[35]

Il principio generale che ogni giurisdizione viene dall'elezione, espresso dal card. Enrico di Susa,[36] è di grande importanza per la condizione giuridica del collegio dei canonici della chiesa cattedrale, perchè mise gli elettori del vescovo in condizione privilegiata rispetto al resto della diocesi da loro rappresentata, rendendo più forte il carattere corporativo del collegio e creando in loro perfino la persuasione di essere l'unica fonte della giurisdizione del

[32] Johannes MONACHUS, *Glossa* ad VI, 5, 3, 1: *Papa sic se habet ad collegium cardinalium, sicut alter episcopus respectu sui collegii;* cf. B. TIERNEY, op. cit., p. 184.

[33] L'idea è basata sull'interpretazione giuridica del concetto mistico di S. Cipriano che il vescovo è la Chiesa e che viene riportato in C. 7, q. 1, c. 7 e citato anche dal card. Amiel.

[34] Cf., per esempio, il principio premesso nella decretale di Alessandro III: *Fraternitatem tuam credimus non latere, quod, quum episcopus et quilibet praelatus alius ecclesiasticus ecclesiasticarum rerum sit procurator, non dominus, conditionem ecclesiae meliorare potest, facere vero deteriorem non debet,* X, 3, 24, 2; vedi il commento che vi aggiunge il Hostiensis limitando il potere del vescovo: *Quamdiu ergo bene administrat, procurator et praelatus est.* B. TIERNEY, *op. cit.*, p. 119, nota 4, 5.

[35] I canonici possono giudicare gli eretici sede vacante; decretale di Lucio III, X, 5, 7, 9; B. TIERNEY, *op. cit.*, p. 128.

[36] *Universitas facit iudicem ordinarium elegendo ipsum... potest igitur dici quod* **omnes** *ministri ecclesiae qui per electionem creantur iurisdictionem ordinariam habent, ex quo administrationem consequuntur.* - *Summa,* de officio ordinarii, c. 289; cf. B. TIERNEY, *op. cit.*, p. 126.

vescovo, con le possibili conseguenze anche per il suo esercizio in sede plena.[37] L'idea che nell'elezione il capitolo rappresenta la diocesi, anche se intesa nel senso di una rappresentanza delegata, dava poi anche possibilità nell'ulteriore sviluppo all'interpretazione oligarchica della posizione giuridica del collegio.

Questa è contenuta implicitamente anche nell'interpretazione giuridica corporativa dell'idea simbolica del matrimonio spirituale che ogni prelato contrae con la sua chiesa nel momento dell'elezione. Il fatto di rappresentare la diocesi crea agli elettori una condizione privilegiata, una situazione di quasi parità giuridica permanente col prelato, esprimibile nel simbolo del matrimonio spirituale contratto non solo tra l'eletto e la comunità, ma in modo particolare tra gli elettori e l'eletto mediante il mutuo consenso dato nell'atto dell'elezione.

Per il card. Amiel questa è una dottrina comune (*est indubitatum*), bene fondata sui canoni delle decretali da lui citati.[38] L'unione intima tra il vescovo e il collegio degli elettori è poi intesa come l'aspetto primario del matrimonio spirituale del vescovo con la sua chiesa, come la *conditio sine qua non* per la sua attuazione. La condizione privilegiata dei canonici rispetto al resto della diocesi riceve così un'altra solida giustificazione, fondata stavolta sul fatto di poter rappresentare la chiesa locale anche nelle sue funzioni più sublimi, quale sposa del vescovo!

L'aspetto oligarchico del collegio dei canonici viene corroborato dal cardinale Amiel anche col richiamo al significato non univoco del concetto della Chiesa, che regna nell'ecclesiologia medievale. Richiamandosi alle decretali di Alessandro III e Bonifacio VIII,[39] il card. Amiel rileva che nella condizione privilegiata del collegio dei canonici si attua l'aspetto più vero del concetto della chiesa, non lasciando dubbi sulla sua interpretazione aristocratico-oligarchica: *Quodammodo appellatione ecclesiae communius intelligitur collegium quam praelatus.*[40]

Dobbiamo tener presente questa situazione di privilegio, giuridicamente fondata, che ha nella considerazione corporativa della Chiesa il collegio dei

[37] L'affermazione del Hostiensis sulla giurisdizione del prelato ricevuta nell'elezione venne così interpretata dal capitolo dei canonici della diocesi di Lincoln nel 1313: *Quod resideat in Capitulo (auctoritas) patet quia secundum dominum Hostiensem. Capitulum habet iurisdiccionem a iure et de iure per illud sede vacante exercetur, et sede plena sine ipsius capituli consilio vel consensu nequit per Episcopum exerceri nec sine consensu Capituli alienari, et sede iterum vacante redit ad Capitulum* **ut ad fontem.** - B. TIERNEY, *op. cit.*, p. 127.

[38] Card. AMIEL, *Tractatus*, p. 110: X, 1, 6, 21: *per mutuum consensum eligentium et electi quasi coniugale vinculum spiritualiter sit contractum;* X, 3, 26, 15: *non est tanta communio inter episcopum et inter cappellas et monasteria seu alia pia loca, quanta est inter episcopum et ecclesiam cathedralem, cui est spirituali coniugio copulatus;* X, 5, 40, 19: il giuramento che fanno i chierici al vescovo e alla diocesi: *fidelis ero et obediens sanctae... ecclesiae et domino neo... episcopo,* non si estende a tutto il clero, ma al capitolo della chiesa cattedrale.

[39] X, 3, 26, 12: *nomine autem ecclesiae non solum episcopus vel successor clerici morientis, ubi est collegium clericorum, sed communis congregatio intelligitur...;* VI, 5, 7, 9: elenca vari casi dell'esenzione: *... si canonici alicuius ecclesiae eximantur, ipsi soli canonici, non autem ecclesia vel alii eius clerici sunt exempti. Si autem clerici cuiusvis ecclesiae eximantur, tunc tam canonici, quam alii clerici eximuntur.*

[40] Card. AMIEL, *Tractatus*, p. 110.

canonici elettori, per poter valutare bene l'argomento di analogia, col quale il card. Amiel giustifica la situazione del collegio cardinalizio.

Il confronto tra il vescovo e il capitolo (rappresentante la diocesi) e tra il papa e i cardinali (rappresentanti la chiesa di Roma, capo della Chiesa universale) è esplicito ed ha valore di prova:

1) appellatione ecclesiae intelligitur capitulum cum episcopo...	de Romano Pontifice et Romana ecclesia habes... (D 63, c. 28, 33; X, 2, 24, 4...)[41]
2) appellatione ecclesiae **communius** intelligitur collegium quam praelatus...	appellatione Romanae ecclesiae intelligi oporteat cardinales...

L'avverbio **communius**, affermato per i canonici, manca nei confronti dei cardinali, ma il pensiero del card. Amiel, dato il contesto di analogia perfetta, lo esige nella sua logica conclusione. La formola del giuramento da prestarsi al pontefice da parte dei vescovi, citata per l'intiero nel testo, è per il card. Amiel la prova diretta della partecipazione corporativa del collegio cardinalizio alla chiesa Romana; indirettamente poi anche la prova della maggior considerazione del collegio che non del pontefice stesso: *fidelis ero Romanae ecclesiae* (**et**)...[42]

Nel trattato del card. Flandrin non si trovano delle affermazioni così esplicite nei riguardi del collegio cardinalizio come abbiamo visto nel trattato del card. Amiel. Le premesse però non mancano, specialmente quella del matrimonio spirituale contratto tra l'eletto e gli elettori.

Il card. Flandrin non parla esplicitamente del matrimonio spirituale tra il vescovo e i canonici o tra il papa e i cardinali; mette piuttosto l'accento su quello tra il papa e la Chiesa universale. Tuttavia lo suppone come condizione prerequisita per il matrimonio spirituale tra il papa e la Chiesa universale, dal momento che i cardinali, secondo la dottrina comune dei canonisti, rappresentano nell'elezione la Chiesa universale:

> Praesuppono tamen, quod cardinales canonice eligentes quoad hoc repraesentant totam universalem Ecclesiam, ut notant Archi. LXXIX di. *Nullus*, et Host. de pe. et re. *Cum ex eo* § fi, et ideo eis canonice eligentibus per mutuum consensum ipsorum eligentium et ipsius electi inter ipsum electum et Ecclesiam universalem contrahitur matrimonium spirituale, XXIII di. *In nomine Domini*, de elec. *Cum inter* et c. *Licet*, et in c. *Ubi maius* § *Ceterum* e.ti. li. VI.[43]

È notevole che nessuna delle citazioni addotte dal card. Flandrin per provare il matrimonio spirituale tra il papa e la Chiesa universale mediante il

[41] D 63, c. 28: *Quia Sancta Romana Ecclesia,* **cui** *Deo auctore praesidemus...*; D 63, c. 33: il giuramento di Ottone I: ... *sanctam Romanam ecclesiam* **et** *rectorem ipsius exaltabo secundum meum posse;* X, 2, 24, 4: formula del giuramento dei vescovi: *Fidelis ero sanctae Romanae ecclesiae domino***que** *meo C. eiusque successoribus canonice intrantibus.*

[42] Il cardinale aggiunge poi altri esempi: X, 2, 24, 22; X, 2, 26, 17; X, 5, 33, 23; Clem. 2, 9, c. un.

[43] Card. FLANDRIN, *Tractatus*, p. 66.

consenso « rappresentativo » dei cardinali (D 79, c. 7; X, 5, 38, 14; D 23, c. 1; X, 1, 6, 18; VI, 1, 6, 3 § 4) si trova nel passo sopraccitato del trattato del card. Amiel.[44]

Per il card. Amiel l'argomento principale per dimostrare le prerogative oligarchiche del collegio cardinalizio pare sia posto nell'analogia colla situazione giuridica dei canonici della chiesa cattedrale, come abbiamo rilevato nelle pagine precedenti, mentre dal card. Flandrin la situazione analoga dei canonici non viene neppure menzionata. Il suo argomento giuridico si sposta più verso l'idea che i cardinali rappresentano la Chiesa universale.

Forse il card. Amiel, il quale nel suo trattato, cronologicamente posteriore a quello del card. Flandrin, dovette tener conto delle argomentazioni dei conciliaristi, si era già accorto del pericolo che derivava per la posizione del collegio cardinalizio dal fatto che esso doveva solo rappresentare nell'elezione pontificia la *universitas fidelium*, considerata dai conciliaristi il vero soggetto del *dominium*, e ciò non solo durante la sede vacante. Per ovviare alla conclusione che si imponeva: la *universitas* potrebbe anche togliere ai cardinali, suoi rappresentanti, il potere derivato e comunicato, il card. Amiel pone il concetto della Chiesa *communius* nel collegio che non nell'unione di tutti i fedeli o nel prelato solo o unito col suo capitolo, costruendo così l'argomento giuridico su solide basi dell'analogia con la chiesa locale ed evitando l'accenno alla Chiesa universale.

Per Pietro Amiel i cardinali sono anzitutto parte integrante della chiesa di Roma, intesa nel senso locale, con le conseguenti prerogative sulla Chiesa universale; per il card. Flandrin i cardinali sono piuttosto rappresentanti della Chiesa universale, anche se le loro prerogative corporative, come vedremo, sono per lui di carattere istituzionale. L'aspetto giuridico corporativo della chiesa di Roma viene supposto maggiormente nelle affermazioni del cardinale Flandrin che non presso il card. Amiel. Così, per esempio, dimostrando il buon senno dei cardinali nell'eleggere Clemente VII per capo della Chiesa universale, Pietro Flandrin suppone come indiscussa una speciale relazione del papa coi cardinali, che non ha bisogno di essere dimostrata:

> Confirmatur etiam quia cum ecclesia Romana omnium aliarum domina et magistra sit, unum corpus, in quo papa est caput et cardinales membra, non est verisimile, quod ipsa membra abnegarent caput proprium et sibi imponerent fictitium seu adulterinum, immo istud praesumptioni naturae repugnat...[45]

Nonostante i due accenti diversi nel difendere il diritto esclusivo dei cardinali di decidere da soli in ogni elezione pontificia, e, di conseguenza, nel difendere la posizione oligarchica del collegio, le convinzioni intime di questi due grandi giuristi appaiono identiche. Tuttavia possiamo dire che la giustificazione giuridica dell'oligarchia del collegio cardinalizio fatta dal card. Amiel è più solida e convincente che non quella del card. Flandrin.

Ce lo conferma anche il richiamo esplicito alla dottrina del card. Enrico di

[44] Vedi sopra, p. 391.

[45] Card. FLANDRIN, *Tractatus*, p. 71.

Susa fatto dal card. Amiel per provare che i cardinali sono nel senso più vero la chiesa di Roma.

Nell'applicare la teoria corporativa alla chiesa di Roma l'Hostiensis premise che i cardinali sono intitolati nella chiesa locale di Roma come presbiteri e diaconi: *tamquam homines a diversis mundi partibus vocati et in diversis ecclesiis intitulati.*[46] Anche il card. Amiel dà grande importanza a questa premessa:

> Dixi igitur primo quod ipsi (cardinales) habent in ecclesia Romana status sui dignitatem...; ista patet quo ad presbyteros et diaconos cardinales, quoniam ipsi assumuntur in sanctae Romanae Ecclesiae presbyteros et postmodum eis tituli assignantur, vel in sanctae Romanae ecclesiae diaconos et eis ecclesiae postea conferuntur.[47]

La chiesa di Roma, cioè il papa e i cardinali, sono per Enrico di Susa una vera corporazione come ogni altra chiesa locale:

> Licet papa sit caput universalis Ecclesiae et singuli fideles membra generalia, est tamen speciale caput cardinalium.[48]

Il medesimo canone commentato dal Hostiensis viene citato dal cardinale Amiel nel dimostrare che i cardinali, come i canonici, debbano essere intesi *communius*, quando occorre la menzione della chiesa di Roma e delle sue prerogative.[49]

Il card. Amiel avrebbe potuto richiamarsi però anche alla dottrina del card. Lemoine. Vi è molta affinità tra le idee di Lemoine e Amiel. L'espressione del card. Amiel che il concetto più vero della Chiesa, — intesa non solo come l'unità locale, organizzata, con vescovo a capo, ma anche come l'intera collettività capeggiata dal papa, — è quello collegiale, limitato rispettivamente al collegio dei canonici o cardinali (*communius intelligitur collegium quam praelatus*), sembra nella sua applicazione alla relazione dei cardinali col papa un'eco fedele delle affermazioni del card. Lemoine che il potere primaziale viene trasmesso al papa dai cardinali che ne rimangono i veri detentori.

Il card. Lemoine, commentando la condanna dei cardinali Colonna, non approvò l'atteggiamento di Bonifacio VIII, perchè: **dativa** *administratio data papae per cardinales, non tollit* **legittimam.**[50]

La conclusione che i cardinali rimangono il soggetto principale dei poteri primaziali, esercitati dal pontefice, si impone ed è tratta, come abbiamo visto, dalle premesse del diritto corporativo applicato alla chiesa di Roma, analogamente alla condizione delle chiese cattedrali. Anche se questa conclusione spinta non trovò nell'incertezza della dottrina canonistica del XIV secolo un consenso unanime a causa delle sue applicazioni pratiche, il suo fondamento giuridico, il primo principio del diritto corporativo, non venne tuttavia mai negato.[51]

[46] HOSTIENSIS, *Lectura* ad X, 5, 6, 17; confronta B. TIERNEY, *op. cit.*, p. 149.

[47] Card. AMIEL, *Tractatus*, p. 110.

[48] HOSTIENSIS, *Lectura* ad X, 5, 33, 25; confronta B. TIERNEY, *op. cit.*, p. 151, nota 2.

[49] Card. AMIEL, *Tractatus*, p. 111; vedi sopra, nota 42.

[50] *Glossa* ad VI, 5, 3, 1; cf. B. TIERNEY, *op. cit.*, p. 189.

[51] Egidio Bellemère, per esempio, commen-

Gli argomenti dei cardinali Hostiensis e Lemoine, ripetuti con vigore da Amiel (e in parte da Flandrin), e basati sull'analogia delle relazioni tra il vescovo e i canonici, si presentavano solidi e date le premesse, più logici e coerenti.

*

Maggior interesse suscitano gli argomenti **teologici** portati dai polemisti avignonesi per provare la struttura corporativa della chiesa di Roma. La nostra sensibilità teologica viene colpita dall'interpretazione data, per esempio, dal card. Flandrin all'argomento della successione apostolica per provare — dogmaticamente! — la situazione giuridica del collegio cardinalizio che si contrappone con i suoi privilegi di un'aristocrazia oligarchica al resto della Chiesa ridotta ai soli vescovi, sacerdoti e fedeli.

Solo ai cardinali spetta il diritto esclusivo di mantenere l'unità nella Chiesa provvedendo all'elezione del suo capo, perchè solo i cardinali, afferma Pietro Flandrin, sono gli unici veri successori degli Apostoli. Anche qui nel campo strettamente dogmatico, l'anima dell'argomento rimane sempre l'idea del diritto corporativo, dalla quale gli uomini del secolo XIV non riescono mai ad astrarre: gli Apostoli formavano con S. Pietro una vera e propria corporazione:

> ... **cardinales** sunt successores apostolorum et discipulorum domini nostri Jesu Christi et ipsius **Romani Pontificis** individui comites et in executione sui officii **adiutores**, ut satis probatur XXI di. in principio et c. *In novo*, II. q. VII *Quamquam* et c. *Ipsi apostoli*, et **in signum huius voluit Salvator noster** Jesus Christus, **quod Apostolus Paulus**, aliis apostolis euntibus praedicare per mundum, **societatis iure uniretur Petro**, qui suus esset in executione officii sacerdotalis assistens, de elec. *Fundamenta* in prin. li. VI, sicut sunt hodie cardinales, ut e.c. § *Decet namque; et istud expresse determinat Augustinus in libro de ecclesiastica po(testate) q. CII et articulo II*[52] *et per Jo. An., et per Jo. Mo. idem notatur de appel. c. Felicis ad fi. li. VI, ubi dicunt, quod ecclesiae universalis et papae, eius sponsi, filii primi gradus sunt cardinales;* et ideo, **quia in locum Apostolorum successerunt** et quasi quadam identitate officii repraesentant personas apostolorum et ipsorum apostolorum collegium, cuius caput est papa, sicut collegii apostolici caput fuit Petrus, **dicuntur pars corporis Romani Pontificis** et diademata scripta in capite eius, VI. q. I *Si quis cum* et omnibus aliis maiori praerogativa laetantur et ampliori honore funguntur, in eorum personas crimen laesae maiestatis committitur, et pro eorum veritate et innocentia praesumitur singulariter, plus quam aliorum, II. q. IIII *Praesul*, de offi. leg. c. I li. VI, et de pe. c. *Felicis* e. li.[53]

Più che la scarsa informazione storica sull'origine dei cardinali deve essere rilevata la intima convinzione del card. Flandrin, come già quella del cardi-

tando D 79, c. 7, forse preoccupato delle conseguenze, non crede opportuno giungere alla medesima conclusione nei riguardi della chiesa di Roma, dubitando dell'argomento costruito sull'analogia della situazione giuridica della chiesa cattedrale: *Sed certe non eo modo se habet collegium cardinalium ad papam sicut collegium ecclesiae cathedralis ad episcopum... et forte ratio est quia forte papa, maxime tamquam caput universalis ecclesiae, non facit unum corpus cum cardinalibus et eorum collegio sicut facit episcopus cum capitulo suo.* - *Commentaria in Gratiani Decreta*, Lugduni 1550, f. 86r; cf. B. TIERNEY, *op. cit.*, p. 212 nota 3.

[52] Agostino TRIONFO, *Summa de potestate ecclesiastica*, Romae 1584, p. 502 ss.

[53] Card. FLANDRIN, *Tractatus*, p. 68 s. Il testo in corsivo *et istud... filii primi gradus sunt cardinales* è completato secondo Bibl. Vat. Barb. Lat. 872, f. 50; cf. l'edizione di F. BLIEMETZRIEDER, p. 69, nota f.

nale Amiel, sulla natura oligarchica della costituzione della Chiesa, che si deduce dal contesto della sua argomentazione. Lo stesso Divin Fondatore si degnò di dare alla Chiesa la forma di una corporazione giuridica, nella quale, naturalmente, anche le prerogative primaziali di Pietro troveranno la coerente applicazione del principio posto.

L'origine divina della natura corporativa della chiesa di Roma, e quindi dell'assistenza e dell'aiuto che i cardinali devono prestare efficacemente al Romano Pontefice, (*quia*) *dicuntur pars corporis Romani Pontificis*, viene dimostrata col duplice argomento, costruito sull'analogia dei rapporti che correvano tra S. Pietro e il collegio apostolico e tra S. Pietro e S. Paolo, rapporti che si perpetuano ora nel collegio cardinalizio.

La partecipazione privilegiata rispetto agli altri apostoli (*aliis apostolis euntibus praedicare per mundum*) che S. Paolo ebbe all'apostolato di S. Pietro, era di origine divina: *in signum huius* (*adiutorii*)... *voluit Salvator noster* e di natura giuridica: *societatis iure*. Anche i rapporti del collegio apostolico con S. Pietro sono concepiti nei termini del diritto corporativo applicato anacronisticamente agli apostoli del 1° secolo: **sicut** *collegii apostolici caput fuit Petrus*. Il collegio cardinalizio continua, però, la missione di S. Paolo nell'aiutare S. Pietro e succede agli Apostoli nei loro diritti collegiali: *quadam identitate officii repraesentant;* deve godere, dunque, delle medesime prerogative di S. Paolo e del collegio apostolico: di partecipare col papa collegialmente ai poteri primaziali inerenti alla chiesa di Roma: **quia** *in locum Apostolorum successerunt... dicuntur pars corporis Romani Pontificis.*

Il carattere corporativo della chiesa di Roma si trovò così provato coll'argomento squisitamente teologico, nel quale però il sole delle verità rivelate non riuscì a dissipare le nuvole degli schemi giuridici.

Gli elementi dottrinali sfruttati dal card. Flandrin nella sua argomentazione non rappresentano da soli ancora una novità particolare. Nei capitoli e canoni del Decreto e delle Decretali da lui citati la posizione privilegiata dei cardinali e l'influsso del collegio sul governo della Chiesa è affermato; vi si trova anche l'accenno alla parte che ebbe S. Paolo nella fondazione della chiesa di Roma.[54] Neanche l'accenno alla « successione apostolica » è originale. L'equivoco anacronistico, Apostolo-cardinale, si trova già nella lettera di Federico II (10 marzo 1239); lo concedono pure i difensori più strenui del primato, come Egidio Romano e Agostino Trionfo.[55]

[54] C. 2, q. 4, c. 2; VI, 1, 15, 1; specialmente VI, 1, 6, 17: la costituzione di Nicolò III (18 luglio 1278) premette nell'introduzione che il primato della chiesa di Roma è fondato sulle promesse fatte da Gesù Cristo a S. Pietro, al quale però il Salvatore volle unire anche S. Paolo, affinchè insieme fondassero la chiesa di Roma: *cui* **(Petro)** *Salvatoris nostri miranda provisio beatum* **Paulum** *in apostolatu gentium per dexteras societatis* **adiunxit**;... *Decet* **namque** *ipsi Romano Pontifici per fratres suos, sacrosanctae Romanae ecclesiae cardinales, qui sibi in executione officii sacerdotalis coadiutores assistunt, libera provenire consilia;* VI, 5, 9, 5: costituzione di Bonifacio VIII che contiene le pene esemplari per chi maltratta o uccide i cardinali che sono *filii speciales* nella chiesa di Roma.

[55] Cf. B. TIERNEY, *op. cit.*, pp. 183 nota 4, 184 nota 1. Proprio questi due pubblicisti dell'inizio del secolo XIV vengono citati assai frequentemente dai polemisti avignonesi!

Il carattere di un'aristocrazia oligarchica che ha il collegio rispetto al resto della Chiesa e di conseguenza anche del diritto esclusivo di decidere su ogni elezione pontificia, che il card. Flandrin cerca di dimostrare coll'esplicito richiamo alla diretta successione apostolica, supera però le affermazioni dei canonisti e pubblicisti precedenti. L'argomento è inteso nel senso teologico: la partecipazione collegiale dei cardinali col papa alla direzione della Chiesa e quindi anche il dovere di conservare l'unità della Chiesa coll'elezione del nuovo papa, è di carattere istituzionale; è inerente al collegio in quanto tale. Il dovere e il diritto del collegio di garantire l'unità della Chiesa durante la sede vacante è quindi esclusivo e ha le sue radici nella costituzione della Chiesa stabilita da Gesù Cristo.

Il carattere istituzionale di questo diritto esclusivo che ha il collegio viene espresso con maggior chiarezza ancora dal card. Pietro di Luna. Nella Chiesa che attua pienamente la sua essenza (il Corpo mistico di Cristo) solo in quanto gerarchicamente bene differenziata, la competenza dei singoli uffici rimane, per volontà del Fondatore, fermamente delineata. Così accanto ai vescovi e sacerdoti che compiono le funzioni sacre, vi sono i cardinali che eleggono il Romano Pontefice:

> Pro clariori tamen evidentia dicendorum est dicendum breviter quod Christus Salvator noster et Dominus, qui universalis gerarchiae (!) normam gessit perfecti regiminis in se ipso, post suum corporalem dicessum (!), hanc normam sic dimisit Apostolis et eius (!) successoribus immitandam, ut in corpore suo mistico, quod est Ecclesia, singuli mignistri (!) velut mistica membra sua singula officia exercerent, ut Petrus et successores Romani Pontifices capitis, ceteri vero pro diversitate graduum membrorum suorum tipum gerere et sic mistice tota ecclesia ipsius fieret unum corpus, nec alteri licet alterius officium usurpare, ut haec leguntur plenius in *ad Corinthi* XII, XXI di. c. *cum se* (?), VII. q. I *Novatianus*, LXXXIX di. in fi.
>
> Si ergo, **sic quomodo** in consecratione Eucharistiae praesbyteris et non aliis, de Summa Trinit. c. *firmiter* § *una*, in ordinatione episcopis, de ordi. ab epi. qui renu. epi. c. I, congregationi in electione praelati, de elec. c. I. et sic de singulis, **ita** solum sacro collegio cardinalium in assumptione Romani Pontificis tota universalis Ecclesia tribuat plenam fidem de electione, c. *licet* cum suis concor...[56]

Un rilievo particolare merita l'analoga (potremmo dire forse con più precisione: identica!) considerazione dell'ordine sacro dei vescovi e sacerdoti e del potere dei cardinali nell'elezione. Giudicando dagli effetti, l'intervento dei cardinali nell'elezione pontificia è per Pietro di Luna della medesima natura dell'azione sacra dei ministri nell'amministrazione dei sacramenti: suppone il medesimo incarico ufficiale, che nella scala gerarchica risalga a Cristo, suppone l'intenzione interna (è l'obiettivo principale delle dimostrazioni dei polemisti avignonesi!) e può sussistere con l'indifferenza delle altre disposizioni per quanto riguarda l'efficacia dell'*opus operatum*. Analogamente come avviene nei sacramenti che sono di istituzione divina, così anche nell'elezione pontificia, vi deve aver luogo la corrispondente fede da parte dei fedeli. La conclusione basata sul confronto tra i sacramenti e l'elezione pontificia è stringente: **ita** *sacro collegio cardinalium tota universalis Ecclesia tribuat* **plenam** *fidem*.

[56] Card. di Luna, Discorso nel sinodo di Santarem, Bibl. Vat., Barb. Lat. 872, f. 101 r.

La natura di questa fede *plena* che tutta la Chiesa deve prestare ai cardinali in conseguenza al loro ufficio di elettori, istituzionalmente assicurato, è la medesima che richiede l'amministrazione dei sacramenti: la fede divina:

> ... **de necessitate salutis**, conclude Pietro di Luna, quilibet fidelis tenetur praecise **credere** et facto adhaerere insinuationi cardinalium sacri collegii, qui in sui pubblici officii limites omnibus, qui ad hoc ecclesiasticae gerarchiae (!) virtute subditis insinuatur catholicis, sic vice Christi et auctoritate universalis Ecclesiae cum executione cognitio defertur necessario eidem collegio sacrosancto.[57]

Per il card. Flandrin l'obbligo di credere *de necessitate* (*salutis*) imposto ai fedeli da ogni elezione pontificia è conseguenza del dogma dell'unità della Chiesa, la cui conservazione è affidata da Dio ai cardinali, successori degli Apostoli. Come la missione specifica degli Apostoli consisteva nel mostrare ai fedeli il Cristo, così spetta ai cardinali di indicare ai fedeli il suo successore, capo visibile dell'unica Chiesa:

> Quilibet fidelis christianus tenebatur credere Apostolis et aliis discipulis ad hoc missis testificantibus de Jesu, quod esset verus filius Dei. Ergo tenentur credere cardinalibus testificantibus, quis sit verus vicarius eius. Antecedens est notum nam Apostoli et alii discipuli fuerunt ordinati, **ut essent testes Jesu Christo**, vero Filio Dei, in Judea, Samaria et usque ad fines terrae. Actuum I c., Lucae X et ultimo c., ibi: *vos autem estis testes* etc., Marci ultimo, ibi: *qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit, qui vero non crediderit, condemnabitur*, Psal. XVIII, XIX di. *Ita Dominus*, de elec. *Fundamenta* li. VI, et ibi hoc notant doctores.
>
> Patet etiam quia **iste (est) unus de articulis fidei nostrae**, scilicet quod sit **unica Ecclesia** catholica et unum verum caput ipsius, XXIII, q. I. *Loquitur*. Ergo oportet circa hoc, scilicet quod sit illud caput in quod debemus credere, informari cum eis qui ad testificandum de hoc sunt ordinati...
>
> ... catholicus populus habet de necessitate informare suam conscientiam cum aliquibus, de hoc videlicet, quis sit verus papa... ergo istis (cardinalibus) in isto facto est de necessitate credendum.[58]

L'argomento teologico della successione apostolica interpretata oligarchicamente, senza neppure il minimo accenno ai vescovi — i cardinali Flandrin e Luna erano diaconi! —,[59] che portano questi due grandi giuristi del partito avignonese per provare il carattere istituzionale della struttura corporativa della chiesa di Roma, si aggiunge, dunque, all'argomento giuridico basato sull'analogia che corre nelle relazioni tra il vescovo e il capitolo dei canonici e tra il papa e il collegio cardinalizio. Gli elementi dottrinali formulati nelle premesse, nelle argomentazioni, nelle conclusioni, sono già contrari alla verità rivelata sulla costituzione monarchica della Chiesa.

Queste idee oligarchiche, limitate fino allo scoppio dello scisma al circolo relativamente ristretto dei canonisti che si richiamavano alla tradizione giuri-

[57] Card. di Luna, Discorso nel sinodo di Santarem, Bibl. Vat., Barb. Lat. 872, f 101 r.

[58] Card. Flandrin, *Tractatus*, pp. 68, 70.

[59] Il card. Flandrin, per esempio, non esita di esigere un uguale atto di fede anche per i soli cardinali diaconi: *Quin immo quod solis diaconis cardinalibus sit credendum, postquam alios cardinales contradictores non habent, videtur textus clarus s. Jeronymi, qui dicens eos septem angelos, de quibus loquitur Joh. in Apoc.* (cap. 1, v. 20), *submittit quod hii sunt viri virtutum operatione praeclari, veram evangelizzantes pacem; igitur ut evangelizzantibus credendum est eis, XCIII di. Diaconi.* - Card. Flandrin, *Tractatus*, p. 69.

dica dei cardinali Enrico di Susa e Lemoine, furono poi diffuse con maggior vigore e minor profondità dai predicatori popolari e propagandisti del partito clementista nelle terre appartenenti all'ubbidienza del papa avignonese. La formulazione divulgativa, meno precisa, delle idee dei grandi maestri poteva anche svisare il loro pensiero, proponendo conclusioni alle quali essi non giunsero e lasciando via libera all'eresia.

S. Vincenzo Ferrer O.P. ci riassume, per esempio, nel suo trattato, che è forse la più nota opera divulgativa sull'ecclesiologia della fine del secolo XIV,[60] con la chiarezza ed enfasi del predicatore popolare tutte le migliori idee oligarchiche che abbiamo visto nei trattati del card. Amiel, Flandrin e Luna: la partecipazione dei cardinali al governo della Chiesa, istituzionalmente assicurato, in quanto sono cioè loro stessi la chiesa di Roma; la successione del collegio cardinalizio al collegio apostolico; la loro esclusiva competenza nel garantire l'unità della Chiesa.

S. Vincenzo Ferrer sviluppa però ulteriormente i germi dottrinali dell'aristocrazia oligarchica del collegio cardinalizio. I cardinali sono rivestiti cioè della prerogativa dell'infallibilità e assistiti in maniera particolare da Gesù Cristo, il quale decise, nella Sua bontà, di fondare la Chiesa proprio sul collegio dei cardinali:

> Nullus verus christianus debet aliqualiter dubitare quin domini cardinales habeant tantam potestatem in factis et auctoritatem in dictis, maxime quantum ad ea quae respiciunt statum ecclesiae catholicae, quantam Apostoli Christi habebant dum erant in mundo; et **dicere oppositum est error damnatus;** unde ecclesia Romana dicitur ecclesia apostolica, et ipsum collegium cardinalium vocatur collegium apostolicum...
>
> Cardinales dicuntur quasi cardines, nam per eos mundus debet regi, moveri et gubernari sicut ostium per cardinem...; unde ecclesia militans, quae est quasi ostium et ianua ad ingrediendum ecclesiam triumphantem, in cardinalibus tamquam in propriis cardinibus volvitur, gubernatur et sustinetur...
>
> ... (cardinales) sunt cardines et columpnae mundi, **super quorum ecclesiam Christus fundavit ecclesiam suam**, maxime quantum ad electionem vicarii sui, quae praecise ad ipsos pertinet; et sic per consequens **sunt perpetui, stabiles et infallibiles** per providentiam Christi...[61]

La costituzione della Chiesa, possiamo concludere, fu interpretata così e creduta dal santo predicatore e dagli altri difensori di Clemente VII, con tutta la buona fede che dobbiamo supporre, in modo del tutto errato. La Chiesa fondata da Gesù Cristo è per loro un'oligarchia.

*

Dalla premessa giuridicamente e teologicamente provata che i cardinali insieme col papa formano nel senso del diritto corporativo la chiesa di Roma, insignita dei poteri primaziali, i polemisti avignonesi potevano dedurre tutte le conclusioni e affermazioni concrete che occorrevano per risolvere le que-

[60] Cf. E. Sauras O.P., *La teología del Cuerpo Místico en los escritos de San Vicente Ferrer*, Valencia 1951.

[61] S. Vincenzo Ferrer O.P., *Tractatus de moderno Ecclesiae Schismate*, ed. Fages, Paris 1909, pp. 28-29, 36.

stioni specifiche che si connettevano coll'insorgere dello scisma. Per il cardinale di Luna i diritti corporativi del collegio cardinalizio ereditati dagli Apostoli sono la condizione prerequisita per interpretare giustamente la situazione, sono la chiave magica che apre la verità nelle discussioni e chiude mirabilmente ogni domanda od obiezione importuna:

> Et hanc propositionem explicite decidentem dubium praemisi in forma pro quadam clave praeambula ad aperiendum et dissolvendum cum Dei adiutorio quaecumque michi de directo formari possunt contraria.[62]

Per i polemisti avignonesi era di massima importanza dimostrare che i cardinali nell'abbandonare Urbano VI ed eleggere Clemente VII agirono in forma giuridicamente esatta, conformemente ai loro diritti sanciti positivamente nel Decreto e nelle Decretali, ma basati soprattutto, come abbiamo visto, sulla considerazione corporativa della chiesa di Roma.

La preoccupazione più grande dei difensori di Clemente VII, sia nel campo letterario, sia nelle trattative diplomatiche, oppure nelle varie deposizioni del processo di Medina del Campo, era rivolta quindi a chiarire agli avversari il potere dei cardinali durante la sede vacante e precisare secondo i princìpi del diritto corporativo quale sia l'unica giusta ed ammissibile interpretazione delle decretali: *In nomine Domini*, *Si quis pecunia*, *Licet*, *Ubi maius*, *Ne Romani*.[63] Nelle disposizioni positive date dai papi per regolare l'elezione pontificia, non escluse quelle restrittive contenute nel: *Ubi maius* e *Ne Romani*, i polemisti avignonesi videro sempre in primo luogo confermati i diritti corporativi del collegio cardinalizio durante la sede vacante, e ciò in quanto esso faceva parte integrante della chiesa di Roma. Conformemente alle premesse dottrinali esaminate nelle pagine precedenti, l'esercizio della **propria giurisdizione** inerente al collegio come tale è il primo punto fermo, indiscusso, che viene dimostrato con veemenza nei trattati e nelle discussioni.

La restrizione fatta da Clemente V nella decretale *Ne Romani* che proibisce ai cardinali di esercitare la giurisdizione papale durante la sede vacante e che si richiama a quella di Gregorio X: *Ubi periculum*,[64] è per il card. Amiel solo un provvedimento di natura contingente che può proibire ai cardinali « l'esercizio » del potere primaziale in assenza del loro capo, con il quale formano la corporazione, ma non intende togliere (e non lo può nemmeno!) la giurisdizione propria del collegio, quella che appartiene ai cardinali in quanto *ipsi sunt eadem ecclesia Romana quae claves accepit et potestatem ligandi et solvendi*.[65] Questo purtroppo le menti semplici degli scolastici fastidiosi che con-

[62] Card. di Luna, Discorso nel sinodo di Santarem, Bibl. Vat., Barb. Lat. 872, f. 101 r.

[63] D 23, c. 1; D 79, c. 9; X, 1, 6, 6; VI, 1, 6, 3; Clem. 1, 3, 2.

[64] Clem. 1, 3, 2: *Ne Romani electioni Pontificis indeterminata opinionum diversitas aliquod possit obstaculum vel dilationem afferre: nos... opinionem adstruere..., quod constitutio fe.re. Gregorii Papae X ... circa electionem praefatam... per coetum cardinalium Romanae ecclesiae ipsa vacante modificari possit,... tanquam veritati non consonam... reprobamus, irritum nihilominus et inane decernentes, quicquid potestatis aut iurisdictionis, ad Romanum, dum vivit, Pontificem pertinentis, (nisi quatenus de constitutione praedicta permittitur) coetus ipse duxerit eadem vacante ecclesia exercendum.*

[65] Vedi sopra, p. 389.

trariano il sacro collegio, basando le loro obiezioni sulla *Ne Romani*, non vogliono capire e solo con renitenza ascoltano il suo insegnamento:

> Ceterum quia vulgus scolasticorum imbutum est hodie post editionem Cle. *Ne Romani* opinione illa, quod collegium cardinalium nullam habet iurisdictionem vel potestatem, et ad contrariam opinionem vix praeberet audientiam, et credentiam longeminus... probo quod illa iura non probant...
>
> Cle(mentina) vero *Ne Romani* decrevit irritum, si exerceant potestatem vel iurisdictionem pertinentem ad Papam, non autem si exerceant iurisdictionem pertinentem ad ipsos solos. Item ibi apparet, quod **possunt quoad aliqua exercere papalem**, et ante illam constitutionem poterant, quia illa constitutio non concedit eis de novo aliquam potestatem, sed reservat antiquam.[66]

Nel precisare di più, sia la giurisdizione propria del collegio, sia quella papale, il card. Amiel è piuttosto sintetico: preferisce mettere in salvo i princìpi e lasciare la casuistica al lettore: *cetera per teipsum solve!* [67]

Nella giustificazione giuridica dell'oligarchia del collegio il card. Amiel era in linea dottrinale forse il difensore più deciso ed il teorico più fortunato dei polemisti avignonesi. Nell'applicazione della dottrina alle questioni concrete connesse con lo scisma troviamo però una maggior abbondanza, con più frequenti richiami alla dottrina canonistica, nel card. Flandrin. La giurisdizione propria che i cardinali possono esercitare nonostante la *Ubi maius* e *Ne Romani*, viene allargata anche *quoad aliqua* con la giurisdizione papale, come spiegò già il card. Amiel. Per il card. Flandrin proprio le decretali *Ne Romani* e *Ubi maius* assicurano ai cardinali durante la sede vacante l'esercizio della giurisdizione papale in tutto quello che concerne in qualche maniera l'elezione pontificia, specialmente poi il dovere di allontanare dal soglio pontificio un eventuale intruso:

> Et pro hac parte sane intelligendo videtur textualis determinatio de elec. *Ubi maius* § *Idem quoque*,[68] ubi est clarus textus, quod in hiis in quibus tam grande et tam evidens periculum imminet quod omnibus cardinalibus presentibus concorditer videtur illis celeriter occurendum, **cardinales sede vacante succedunt in potestate papali**, quae potestas confirmatur eis per concilium Viennense, de elec. *Ne Romani* in Clem., unde in hiis est vera et approbata opinio Hostiensis, quam posuit in allegato c. *Cum ex eo* de pe. et remi., et quam recitat glossa de scisma. c. I. § fi. li. VI.[69]

È vero, la giurisdizione propria del collegio durante la sede vacante non è in tutto conforme a quella primaziale del papa:

> ... pro hac ratione optime facit Clem. *Ne Romani* § I a contrario, ubi decernit nullum quidquid iurisdictionis seu potestatis pertinentis ad papam dum vivit exercet collegium sede vacante; illud **ergo quod non pertinet ad papam viventem, potest collegium sede vacante**. Sed huiusmodi est examinatio electionis celebratae de Romano Pontifice, quia papa non potest examinare electionem suam propriam, si tenet vel non.[70]

[66] Card. AMIEL, *Tractatus*, p. 109.

[67] Ibid. p. 108.

[68] VI, 1, 6, 3 § 1: *Iidem quoque cardinales accelerandae provisioni sic vacent attentius, quod se nequaquam de alio negotio intromittant, nisi forsan necessitas adeo urgens incederet, quod eos oporteret de terra ipsius ecclesiae defendenda vel eius parte aliqua providere, vel nisi aliquod tam grande et tam evidens periculum immineret, quod omnibus et singulis cardinalibus praesentibus concorditer videretur illi celeriter occurendum...*

[69] Card. FLANDRIN, *Tractatus*, p. 67.

[70] Ibid. p. 66.

però la giurisdizione del collegio durante la sede vacante è tuttavia grande ed è appoggiata sulla dottrina oligarchica dell'Hostiensis, sempre fresca e valida per lo meno in tutto quello che riguarda l'elezione.[71]

Agli avversari che chiedevano il concilio generale e non riconoscevano la giurisdizione competente dei cardinali, giudicando con la maggioranza dei canonisti del secolo XIV la dottrina dell'Hostiensis esagerata, risponde in modo evasivo, però meno coerente, il card. Pietro Raimondo de Barrière. Non approvando la dottrina del card. Enrico di Susa sulla giurisdizione dei cardinali e quindi scostandosi in questo punto anche dai suoi colleghi Amiel e Flandrin, il cardinale risponde ai suoi avversari, dando alle sue affermazioni quasi il sapore di scusa: i cardinali, e anche i laici, possono secondo la disposizione di Nicolò II (Conc. Rom. 1059) dichiarare anatema il non eletto canonicamente e ciò non implica nessuna giurisdizione particolare:

> ... per hoc de directo est factum c. *si quis pecunia.*[72] Non enim intelligo quod tribuat aliquam iurisdictionem dominis cardinalibus, sicut intellexit Host., sed intelligo anathematizzare, id est pro anathematizzato habere et ut talem reputare, quod patet per textum qui dicit **et laicis**. Constat autem quod laicis non permittitur anathematizzare per modum iurisdictionis: ideo credo quod non sit necessarium concilium generale.[73]

Più originale, ma meno efficace, sembra questo difensore delle prerogative del collegio nel paragonare i cardinali ai più alti magistrati civili. Per rimettere il collegio nella dovuta considerazione presso gli irriverenti conciliaristi, si rivolge alle leggi del Digesto: *cardinales aequiparantur praefectis praetorio et pro quibus tantum praesumitur l. ff. de offic. Praefect. Praetor. l. I. in fi.*[74]

Il pensiero del card. de Barrière, più civilista che canonista, pare che non si fissi nelle formule del diritto corporativo nell'intento di scongiurare il concilio e di giustificare l'abbandono di Urbano VI da parte dei cardinali e l'elezione di Clemente VII. Le sue idee oligarchiche, appunto perchè traducibili nel linguaggio giuridico del classico diritto romano, sono forse da questo punto di vista meno pericolose e, come appare già dalla critica dell'Hostiensis, più vicine alla giusta considerazione monarchica della costituzione della Chiesa. Merita un rilievo particolare che la legge da lui citata, che proi-

[71] Lectura ad X, 5, 38, 14: *Pone Papam mortuum, quaero penes quem resideret haec potestas? Respondeo utique penes Romanam ecclesiam quae mori non potest... sed numquid collegium cardinalium habet iurisdictionem papae et etiam exercitium ipsius... tu teneas quod sic.* Cf. B. TIERNEY, *op. cit.*, p. 150.

[72] D 79, c. 9: *Si quis pecunia vel gratia humana, aut populari tumultu seu militari, sine canonica et concordi electione cardinalium, et sequentium religiosorum clericorum fuerit apostolicae sedi intronizatus, non Apostolicus, sed Apostaticus habeatur,* **liceatque cardinalibus** *et aliis clericis timentibus Deum* **et laicis invasorem anathematizzare et** *humano auxilio a sede apostolica* **pellere.** *Quod si intra urbem perficere nequiverint, apostolica auctoritate extra urbem congregati in loco quo eis placuerit, electionem faciant, concessa electo auctoritate regendi et disponendi res ad utilitatem sanctae Romanae ecclesiae iuxta qualitatem temporis, quasi inthronizzatus sit.*

[73] Card. de BARRIÈRE, *Tractatus*, p. 553.

[74] Ibid. p. 552.

bisce l'appello dalla sentenza emanata dal *praefectus praetorio*, viene giustificata più con l'accento esplicito alla volontà del principe che non al diritto del magistrato:

> ... praefectorum auctoritas... in tantum meruit augeri, ut *appellari a praefectis praetorio non possit*. Nam cum ante quaesitum fuisset, an liceret a praefectis praetorio appellare et iure liceret et extarent exempla eorum qui provocaverint: postea publice sententia principali lecta appellandi facultas interdicta est. **Credidit enim princeps eos**, qui ob singularem industriam explorata eorum fide et gravitate ad huius officii magnitudinem adhibentur, *non aliter iudicaturos esse* pro sapientia ac luce dignitatis suae, *quam ipse* foret iudicaturus...[75]

Le deduzioni dal principio fondamentale che i cardinali fanno parte della chiesa di Roma si orientano nei polemisti avignonesi maggiormente a precisare la natura e l'estensione della giurisdizione che il collegio può esercitare durante la sede vacante. Gli accenni alla partecipazione collegiale dei cardinali ai poteri primaziali durante la vita del pontefice sono solo occasionali, come, per esempio, le sintetiche affermazioni del card. Amiel:

> ... ipsi habent in Romana curia status sui dignitatem, et cum summo pontifice praerogativae generalitatem,
> ... ipsi habent, licet plena sit sedes, in Romanae ecclesiae negotiis cum papa specialem connexitatem et sine ipso in casu necessitatis provisionis facultatem,
> ... ipsi habent iurisdictionis eisdem competentis perpetuitatem...[76]

oppure l'interpretazione data dal card. Flandrin a X, 4, 17, 13: vi è distinzione tra le soluzioni che si dànno alle questioni sede plena e sede vacante. Durante la sede plena:

> Determinatio pertinet ad papam, sed cum consilio cardinalium, **cum quibus habet omnia iura in scrinio pectoris**, de consti. c. I., cum ibi notatis, li. VI., et eius determinationi omnes debent adhaerere; et in non oboedientes ipse potest animadvertere. Si autem sit dubium quod emergat et sit determinandum sede vacante, sicut istud, determinatio pertinet ad cardinales, et omnes debent et tenentur eis credere; sed in non credentes non datur eis animadvertendi potestas...[77]

Intere pagine ben riempite di citazioni del diritto canonico e civile sono dedicate nei trattati e nelle deposizioni clementiste all'intricata e discussa questione che interessava maggiormente: quali sono i poteri concreti dei cardinali circa l'elezione pontificia. A noi interessa rilevare in questo breve saggio solo le idee principali contenute nelle argomentazioni dei polemisti avignonesi che ci confermano nei particolari l'interpretazione oligarchica della Chiesa che abbiamo esposta nella prima parte.

Per dimostrare, per esempio, che ogni decisione riguardante l'elezione spetta solo ai cardinali, il card. Flandrin non solo si appoggia sulla legislazione positiva, commentando i canoni che dànno ai cardinali il potere, simile ai metropoliti, di esaminare l'elezione e di anatematizzare l'intruso,[78] ma cerca di appli-

[75] D 1, 11, 1.
[76] Card. AMIEL, *Tractatus*, p. 108 s.
[77] Card. FLANDRIN, *Tractatus*, p. 71.
[78] D 23, c. 1 § 3: ... *Quia sedes apostolica cunctis in orbe terrarum prefertur ecclesiis atque adeo super se metropolitanum habere non potest*, **cardinales episcopi procul dubio metropolitani vice funguntur**, *qui videlicet electum antistitem ad aposto-*

care anche dei princìpi generali che potrebbero giustificare giuridicamente l'azione del collegio come decisione di ultima istanza ed esente da qualsiasi censura o revisione. Ciascuno ha il diritto di farsi giustizia da solo, quando il ricorso al superiore è impossibile, sia in linea di fatto, sia in linea di diritto. La chiesa di Roma, di cui i cardinali sono la parte integrante, non conosce però nessun superiore...:

> ... potest quis sibi dicere ius, ubi ex impossibilitate facti non potest per alium consequi iustitiam, ut notat Innoc. de resti. spo. *Olim* in magna glossa; ergo idem erit, si subsit impossibilitas iuris, de rescrip. c. *Sciscitatus*, de offi. del. *Prudentiam* § I. Et ex hoc procedit **istud esse regulare**, ut **quandocumque aliquis non habet superiorem** ad quem possit pro iustitia haberi recursus, **ipsemet debet de se** et in suis propriis causis **iustitiam ministrare**, et hoc propter impossibilitatem alium iudicem adeundi.
>
> Et ideo, ut supra dixi, papa est iudex in causis suis propriis, cum ipsum nemo possit iudicare, XXI di. *Quamvis;* probatur satis in allegato c. *Cum venissent* de iudi., cum ibi plene notatis, de arbi. c. *Cum tempore*, de confir. uti. vel inuti. c. *Cum dilecta* et in all. c. *Guilissarius* XXIII, q. IIII, et de hoc II, q. VII, *Si quis erga.* Et idem notatur et de hoc per Inno. de verbo. signi. *Ex parte.* Cum autem **sede vacante** cardinales **nullum superiorem habeant** nec istud dubium numquam possit habere locum, nisi cum ipsi sedem vacare dicunt, ergo relinquitur, quod ipsi sunt illi qui debent iustitiam ministrare.[79]

Alcuni dei princìpi contenuti nei canoni addotti dal card. Flandrin nella prima parte: *potest quis sibi dicere ius* riflettono forse troppo l'ordinamento giuridico della Chiesa medioevale, perchè possano giustificare la revisione dell'elezione di Urbano VI, intesa dal Flandrin.[80] Ci confermano la mentalità giuridica dei difensori di Clemente VII e la considerazione oligarchica dei poteri del collegio rilevata già nelle pagine precedenti: i cardinali, i quali *nullum superiorem habeant*, dispongono a piacimento del soglio pontificio, da veri e propri padroni: *nisi cum ipsi sedem vacare dicunt.*

Il principio che uno può farsi giustizia da solo, per quanto contrariato dagli avversari del partito avignonese nella sua applicazione al caso concreto dello scisma, divenne il luogo comune nelle discussioni. Nel processo di Medina del Campo le argomentazioni dei clementisti ripetono e sviluppano questo principio per dimostrare che i cardinali poterono dichiarare nulla l'elezione di Urbano VI ed abbandonarlo. Interessanti sono particolarmente le deduzioni di Evrardo di Tremagon e Giovanni Rolland vescovo di Amiens che oltrepassano quasi gli estremi.

Evrardo di Tremagon, per esempio, sviluppando ulteriormente l'argo-

lici culminis apicem provehant; D 79, c. 9: ... *liceatque cardinalibus... invasorem anathematizzare et humano auxilio a sede apostolica pellere;* il cardinale allega ancora: D 78, c. 3; X, 1, 6, 34 e 44; VI, 1, 6, 47; D 79, c. 7; X, 5, 39, 48; VI, 5, 11, 1 e 5; C. 11, q. 3, c. 41; X, 1, 29, 39.

[79] Card. FLANDRIN, *Tractatus*, p. 64 s. I canoni citati dal Flandrin: X, 2, 13, 12; X, 1, 3, 13; X, 1, 29, 21 § 1; D 21, c. 3; X, 2, 1, 12; X, 1, 43, 5; X, 2, 30, 4; C. 23, q. 4, c. 30; C. 2, q. 7, c. 16; X, 5, 40, 21.

[80] X, 2, 13, 12: rubr.: Ingressus possessionem ignorante domino, ad quem pertinet, potest per ipsum dominum, statim quum sciverit, repelli etiam violenter, nec ex tali repulsione competit repulso contra dominum interdictum possessorium.

mento di Flandrin, giunge alla conclusione che i cardinali erano obbligati sotto pena di peccato grave a farsi giustizia da soli ed abbandonare Urbano VI.[81]

> Potest quis sibi ius dicere cum non potest ab alio suam iustitiam consequi, l. *ait praetor* c. *si debitorem* ff. de hiis quae in frau. cre., l. II, c. *quando li. uni. si. iu.* et hoc notavit Inno. quod licet sine iudice suum recuperare etiam in foro conscientiae, c. *Olim* in fi. de elec. IIII. q.i.c. patet ergo licuit eis se ab eius oboedientia subtrahere, **aliter contra conscientiam aedificassent ad gehennam... Licet subditis a fornicatore notorio et a symoniaco propria auctoritate recedere** sc. Inno. c. *Nihil* citra fi. de elec. hoc idem notavit de symo. c. *per tuas*, II. glo. penult. inc. *Significasti* de divor...; si hoc licet subditis recedere a superiore canonibus praemissis quamvis habeant superiorem ad quem possint recurrere, casu nostro... multo fortius.[82]

Per dimostrare il buon diritto dei cardinali il difensore di Clemente VII ripete anzitutto le disposizioni delle decretali citate già dal Flandrin che permettono al suddito un'azione immediata senza il ricorso all'autorità superiore, oppure gli dànno la possibilità di ribellarsi al prelato indegno: *licet sine iudice suum recuperare etiam in foro conscientiae*,[83] *licet subditis a fornicatore notorio et a symoniaco propria auctoritate recedere*.[84] Evrardo pensa però di servire la causa del collegio appoggiandosi anche sul diritto civile. I cardinali poterono farsi giustizia da soli, così come il creditore può inseguire il suo debitore in fuga e depredarlo prima che arrivino gli altri creditori:

> Si debitorem meum et complurium creditorum consecutus essem fugientem secum ferentem pecuniam et abstulissem ei quod mihi debeatur, placet Juliani sententia dicentis multum interesse, antequam in possessionem bonorum eius creditores mittantur, hoc factum sit an postea: si ante, cessare in factum actionem, si postea, huic locum fore.[85]

Più efficace è ancora l'altro argomento. I cardinali poterono abbandonare Urbano VI tanto più che tutti i cittadini possono dare la caccia ai disertori e simili spregiudicati:

> Opprimendorum desertorum facultatem provincialibus iure permittimus, qui si resistere ausi fuerint, in his velox ubicumque iubemus esse supplicium. **Cuncti enim adversus latrones publicos desertoresque militiae ius sibi sciant** pro quiete communi exercendae publicae ultionis **indultum**.[86]

Da questo punto di vista Giovanni Rolland vescovo di Amiens fa qualche passo più avanti nello sviluppare la dottrina sulla liceità di farsi giustizia da soli. I cardinali l'avevano specialmente nella contestata questione del doveroso abbandono di un papa non eletto canonicamente. Per spiegare a Medina del Campo ai difensori di Urbano VI la natura del diritto dei cardinali, Giovanni Rolland non considera sufficienti le decretali dei pontefici, ma si rivolge

[81] Questa conclusione si trova già nel trattato del card. de Barrière, p. 551: nell'agire diversamente i cardinali *peccassent mortaliter*.

[82] Evrardus de Tremagon, *Allegationes super nona quaestione*, Arch. Vat., Arm. 54, vol. 14, f. 281 v-282 r.

[83] X, 2, 13, 12.

[84] X, 1, 6, 44; X, 5, 3, 32; X, 4, 19, 4.

[85] D 42, 8, 10 § 16.

[86] C 3, 27, 2.

con maggior fiducia alle leggi del Digesto e non disdegna neppure il codice del diritto feudale longobardo. Il brano merita la nostra attenzione:

> Circa aliam quaestionem qua quaeritur, utrum sit licitum dominis cardinalibus, non obstantibus dictis et factis per eos, propria auctoritate se subtrahere ab oboedientia ipsius intrusi, et licet videatur quod non per iura communia, tamen credo contrarium, nec in veritate in ista quaestione video dubium, quia, ex quo papa non habet superiorem, si non esset licitum dominis cardinalibus propria auctoritate se subtrahere ab oboedientia illius qui vero intrusus est, iste semper maneret in sua intrusione et totam christianitatem destrueret et in errorem poneret, ex quo sic maneret, cum superiorem non haberet, quod nullo modo dicendum est.
>
> Nam ego etiam video in **illis, qui habent superiorem iudicem**, aliquotiens eis **permittitur aliquid facere propria auctoritate** propter periculum quod eis posset contingere, ut l. *ait praetor*, c. *si debito*. ff. de hiis quae in frau. cre. et l. II. c. *quando li. se sine iu. uni.*
>
> Pro hoc etiam induco quia, **si aliquis deiecit me de possessione mea per vim, ipsum possum auctoritate propria in continenti deicere**, ut l. III, § *eum qui* ff. de vi et vi ar.; ergo paritate rationis, ymmo fortioris, possum hoc facere et ex intervallo in casu quo non est iudex qui de hoc possit cognoscere. Hoc etiam clare patet ex praesenti iure, videndo quare **bellum iustum fuit introductum quod habet locum in illis, qui superiorem non recognoscunt**. Quod causa brevitatis non prosequor, sed cuilibet in iure sentienti clare patet.
>
> Item etiam pro hoc induco unum textum in speciali, qui dicit quod, **si dominus deneget vassallo iustitiam facere, ipsum propria auctoritate potest depraedare**, ut in feu. *de vasal. et milite. Contumax est*, c. uno; nec facit differentiam, utrum sit notorium vel non notorium illum esse intrusum, quia ex quo aliquis scit illum esse intrusum non debet sibi aliquo modo oboedire, quia aliter peccaret.[87]

Alle leggi che abbiamo già visto nelle argomentazioni precedenti [88] il vescovo di Amiens ne aggiunge due altre per difendere il buon diritto dei cardinali nell'aver abbandonato il papa di Roma. A chiunque è consentita l'azione immediata senza il ricorso al giudice competente nel caso di un'occupazione violenta dei propri beni; tanto più era lecito dunque ai cardinali di insorgere contro Urbano VI:

> Eum igitur, qui cum armis venit, possumus armis repellere, sed hoc confestim, non ex intervallo, dummodo sciamus non solum resistere permissum, ne deiciatur, sed et si deiectus quis fuerit, eundem deicere non ex intervallo, sed ex continenti.[89]

Anzi, la soluzione più esatta dal punto di vista giuridico, che si sarebbe potuta dare alla situazione creatasi a Roma nel 1378, sarebbe stata la guerra tra il collegio dei cardinali e il papa (non eletto canonicamente!), dal momento che *bellum iustum fuit introductum, quod habet locum in illis qui superiorem non recognoscunt*. Per mancanza di tempo, purtroppo, il vescovo non sviluppa di più il suo pensiero! L'argomento è però convincente per chi ha un po' familiarità coi paragrafi delle leggi: *cuilibet in iure sentienti clare patet*.

Le relazioni tra il collegio e il papa Urbano VI abbandonato dai cardinali (solo perchè non eletto canonicamente!) sono per Giovanni Rolland paragonabili anche ai rapporti che hanno luogo tra il signore feudale e il vassallo. Rapporti bilaterali, con diritti e doveri ben precisati, il cui adempimento è

[87] Giovanni ROLLAND, *Allegationes super nona quaestione*, Arch. Vat., Arm. 54, vol. 14, f. 232 v.

[88] D 42, 8, 10 § 16; C 3, 27, 2.

[89] D 43, 16, 3 § 9.

esigibile, da una e dall'altra parte, con tutti i mezzi, compresa la *via facti*. Così, per esempio, la legge del diritto feudale, citata da Rolland, risolve il caso della lite sorta tra il vassallo e il signore, dando al vassallo la possibilità anche di un intervento diretto contro il suo legittimo signore. Ed è precisamente sotto questo aspetto che il vescovo intende applicare la legge per risolvere il caso dei cardinali nei riguardi del papa: *si dominus deneget vassallo iustitiam facere, ipsum propria auctoritate potest depraedare:*

> Si vero vassallus de domino quaeritur, forsan quia feudum malo ordine intravit, domino perperam respondente, quid vassallo faciendum sit, quaeritur.
> Respondeo: ipse curiam vocare debet et in ea curia de domino conqueri. Curia debet audire dominum eumque salva reverentia competenter cogere, ut vel possessionem restituat et acquiescat vel iudicio curiae se committat. Quod si ter admonitus facere noluerit, tunc liceat vassallo ad aliam maiorem potestatem ire et sibi consulere; **et si dominus ei iustitiam facere noluerit, poterit eum depraedare.**[90]

L'applicazione delle leggi sopraccitate, specialmente poi di questa costituzione feudale, alla situazione giuridica del collegio cardinalizio nei rapporti col papa: *si dominus deneget vassallo iustitiam facere, ipsum propria auctoritate potest depraedare*, è pienamente comprensibile solo se teniamo presente i particolari delle relazioni difficili che correvano tra Urbano VI e i cardinali, suoi elettori, nei primi due mesi del pontificato. Il principio giuridico della liceità di farsi giustizia da soli, che il card. Flandrin limitava prudentemente al controllo dell'elezione pontificia, ricevette in seguito con l'applicazione delle leggi del diritto civile e feudatario fatta da questi due ultimi polemisti, una luce particolare, un'interpretazione di autodifesa, acconsentita in genere al collegio cardinalizio nelle sue relazioni col pontefice.

È vero che il presupposto: i cardinali, mentre dispongono dell'elezione pontificia, *superiorem non recognoscunt*, è sempre sottinteso nelle loro argomentazioni, ma la forza degli argomenti citati sta nel confronto con la situazione giuridica analoga nei casi, dove i soggetti *superiorem habent*. I difensori di Clemente VII pare che risolverebbero a base delle leggi citate ogni simile conflitto tra il collegio e il papa. Non solo quindi durante la sede vacante, quando *superiorem non habent*, affermazione supposta ed indiscussa, ma anche durante la sede plena, quando *superiorem habent*, sarebbe già lecito un simile intervento ai cardinali, *si dominus denegaret vassallo iustitiam facere*.

La conclusione che s'impone dai brani sopracitati è la considerazione dei rapporti tra i cardinali e il papa come dei rapporti di vassallaggio, a tutti gli effetti giuridici. Questa considerazione che troviamo esplicita nelle affermazioni di Giovanni Rolland è anche la più spinta formulazione della situazione giuridica del collegio cardinalizio che conosciamo negli scritti dei polemisti avignonesi, difensori di Clemente VII.

[90] Constitutiones feudorum, Vulg. 2, 22 § 1 (Ant. 8, 29 § 1), ed. Karl LEHMANN, *Das langobardische Lehnsrecht (Handschriften, Textentwicklung, ältester Text und Vulgattext nebst den Capitula extraordinaria)*, Göttingen 1896, p. 138 s.

L'analisi precedente delle idee dei difensori più cospicui di Clemente VII ci ha confermato l'esistenza delle idee oligarchiche ostili alla costituzione monarchica della Chiesa che insidiavano la vita del Corpo Mistico di Cristo forse più gravemente che non le idee dei conciliaristi.

Sommario Lo Scisma d'Occidente diede l'occasione anche alla formulazione delle idee ostili alla costituzione della Chiesa. I difensori del papa avignonese Clemente VII, eletto nel settembre 1378 a Fondi contro Urbano VI, giustificarono la sua elezione nei loro trattati coll'esclusivo diritto del collegio cardinalizio di decidere sull'elezione pontificia dubbia (nel caso quella di Urbano VI). Le loro argomentazioni hanno però un notevole interesse ecclesiologico, in quanto, ascrivendo al collegio cardinalizio una posizione privilegiata, giuridicamente e istituzionalmente assicurata, cambiano la costituzione della Chiesa dalla monarchica in quella oligarchica. [O. P.]

Sommaire Le Grand Schisme d'Occident fournit l'occasion de formuler des idées contraires à la constitution de l'Eglise. Les défenseurs du Pape d'Avignon, Clément VII élu à Fondi contre Urbain VI (septembre 1378), justifièrent son élection en démontrant, dans leurs écrits, le droit exclusif pour le Sacré Collège, de décider de l'élection douteuse du Pape (en l'occurrence celle d'Urbain VI). Leurs arguments ne sont pas sans intérêt pour l'ecclésiologie. En considérant cette condition privilégiée du Sacré Collège, comme indiscutable du point de vue juridique et dogmatique, ils changèrent la constitution de l'Eglise, de monarchique en oligarchique. [O. P.]

Sumario El Cisma de Occidente dió occasión también a la formulación de las ideas hostiles a la constitución de la Iglesia. Los defensores del Papa aviñonés Clemente VII, elegido en septiembre de 1378 en Fondi contra Urbano VI, justificaron su elección en sus tratados con el exclusivo derecho del colegio cardenalicio de decidir sobre la elección pontificia dudosa (en este caso, la de Urbano VI). Sus argumentos tienen sin embargo un notable interés eclesiológico, en cuanto, asignando al colegio cardenalicio una posición privilegiada, jurídica e institucionalmente asegurada, cambian la constitución de la Iglesia, de monárquica en oligárquica. [O. P.]

Summary The Great Western Schism was the occasion also of the formulation of ideas hostile to the Constitution of the Church. The defenders of the Pope of Avignon Clement VII, elected in September, 1378, at Fondi, against Urbain VI, justified his election in their Treatises with the exclusive right of the College of Cardinals to decide about the dubious Pontifical election (in this case that of Urbain VI). Their arguments also have a considerable ecclesiological interest inasmuch as attributing to the College of Cardinals a privileged position juridically and constitutionally guaranteed, change the Constitution of the Church from the monarchical to the oligarchical form. [O. P.]

Summarium Gelegentlich des grossen abendländischen Schismas kamen auch Ideen zum Ausdruck, die die monarchische Verfassung der Kirche verneinten. Die Verteidiger des avignonesischen Papstes Klemens VII., der in September 1378 in Fondi gegen Urban VI. gewählt wurde, begründeten seine Wahl in ihren Streitschriften mit dem Hinweis auf das ausschliessliche Recht des Kardinalkollegiums, über jede Papstwahl, auch wenn sie umstritten sein sollte, wie die des Papstes Urban VI., allein verfügen zu können. Die vorgebrachten Hinweise sind aber für die Geschichte der Verfassung der Kirche nicht ohne Bedeutung. Die privilegierte Stellung des Kardinalkollegiums änderte schon in ihrer rechtlichen und institutionellen Grundlage die monarchische Verfassung der Kirche in eine oligarchische. [O. P.]

LOS PRIMEROS DESARROLLOS DOCTRINALES DEL "NOTORIUM" EN LA CANONISTICA CLASICA

ROSALIO CASTILLO LARA

SUMMARIUM: Ostenduntur hoc in articulo origo et evolutio doctrinalis huiusmodi instituti juridici, ope decretistarum et primorum decretalistarum. — Praeprimis examini subjicitur opera Magistri Gratiani, qui in Causa 2, q. 1 primum fundamenta notorii jecit praesertim quoad duo essentialia elementa: publicitatem seu divulgationem actualem apud populum et evidentiam rei quae tergiversatione aliqua celari non possit. — Discutiuntur postea commentaria glossatorum qui conceptum doctrinalem evolvunt atque magis et subtilius determinant patefaciendo eodem tempore diversas tendentias et species quae paulatim exsurgunt et quae definitivam classificationem apud Joannem Teutonicum in Glossa Ordinaria inveniunt. [R. C. L.]

1. - La sincera confesión de JOANNES TEUTONICUS al disponerse a tratar el argumento del notorio [1] denota no sólo la perplejidad de quien se encuentra ante una selva de opiniones y sentencias diversas, y a veces contrastantes, sino la intrínseca dificultad de la materia,[2] aumentada por la doctrina misma que pretendía agrupar bajo una sola rúbrica institutos que tenían en común sólo la semejanza de efectos procesales.[3]

Y no se puede decir que hoy día haya desaparecido del todo la dificultad y la confusión en torno al notorio,[4] a pesar de que el C.I.C. haya fijado en los términos precisos del can. 2197 nn. 2 y 3 la noción del *notorium juris* y del *notorium facti*. La locución « *publice notum* », elemento esencial de la definición del *notorium notorietate facti* da pie a una controversia entre los actuales comentadores.

Algunos la interpretan en su sentido obvio y tradicional de conocido por el público, ya divulgado,[5] de modo que el crimen « *moraliter omnibus constare censeatur* ».[6]

[1] *De notorio loquimur et quid sit ignoramus* (*GLOSSA ORDINARIA:* C. II, q. 1, c. 15 Manifesta, ad v. *manifesta,* Cd. Ms. Vat. lat. 1367, f. 85ra).

[2] A. DE BUTRIO la dice « *periculosa et male declarata* » (*Tractatus de notorio* en *Tractatus illustrium in utraque tum Pontificii tum Cesarei iuris facultate Iuris consultorum,* vol. IV: *De probationibus,* Venetiis, 1634, f. 55va, n. 35).

[3] Cfr. LEVY J. P., *La hiérarchie des preuves dans le droit savant du moyen âge depuis la renaissance du droit romain jusqu'à la fin du XIVe siècle,* Paris 1932, p. 45 ss.

[4] Respecto al derecho civil lo denunciaba expresamente CALAMANDREI P., *Per la definizione del fatto notorio,* en « Riv. di diritto processuale civile », 1 (Padova 1925), p. 274. Lo mismo vale para el derecho canónico vigente.

[5] Así REGATILLO E., *Institutiones Iuris Canonici,* vol. II4, Santander 1951, n. 877.

[6] ROBERTI F., *De delictis et poenis,* vol. I, pars I2, Romae s.d., p. 64. En el mismo sentido SOLE I., *De delictis et poenis,* Romae 1920, p. 8; CHELODI-CIPROTTI, *Ius canonicum de delictis et*

Otros, en cambio, no ven en ello una necesaria divulgación actual del hecho, sino un « *modo público* » de conocerse el hecho, un modo, por así decirlo, oficial de conocimiento. Según esto sería notorio, aunque en realidad no fuera conocido del público, un delito « *apprehensum per personam publica auctoritate vestitam, vel quia de eo constat per documenta authentica publica* ».[7]

Fácilmente se ve cómo tal interpretación no se mantiene en la esfera puramente especulativa, sino que presenta una inmediata repercusión práctica en cuanto ofrece los favores de la notoriedad a hechos que de lo contrario quedarían, según la sentencia común, fuera del ámbito de ese instituto.

2. - El notorio es, por otra parte, un instituto de notable importancia en el derecho canónico vigente: en primer lugar, por su eficacia procesal. En contra del principio general que el juez debe dictar la sentencia según una certidumbre deducida « *ex actis et probatis* »,[8] y que « *onus probandi incumbit ei qui asserit* », de tal modo que « *actore non probante, reus absolvitur* »,[9] el derecho admite una amplia excepción para los hechos notorios: « *Non indigent probatione:* 1°) *Facta notoria, ad normam can. 2197 nn. 2, 3* ».[10]

Abundante aplicación encuentra además en el derecho penal. Así, por ejemplo, la suspensión « *ex informata conscientia* » no puede nunca infligirse cuando el delito es notorio.[11]

Aún más interesante es su aplicación a la observancia de las penas *latae sententiae,* pues sólo en el caso de notoriedad puede la observancia de dichas penas ser exigida en el fuero externo antes de la sentencia declaratoria.[12]

Como se deduce de estos pocos ejemplos, no carece de importancia el determinar con precisión el contenido y alcance del notorio.

Para lograrlo es indispensable acercarse a las fuentes canónicas de este instituto y ver en su perfil histórico la elaboración doctrinal de la cual procede. Esta regla de hermenéutica, consagrada en el can. 6, aparece aún más necesaria en institutos como el notorio, donde la legislación vigente no hace más que condensar en una fórmula, si se quiere, más sintética y más clara, una lenta evolución de siglos, a la que han contribuido, con aportación más o menos preciosa, la elaboración doctrinal y la obra legislativa, la práctica que se reflejaba en la ciencia y era por esta traducida e incorporada luego a la legislación. Es lo que

poenis, Romae 1943, p. 7; WERNZ-VIDAL, *Ius Canonicum,* tom. VII², Romae 1951, p. 51; RODIMER F., *The canonical effects of infamy of fact,* Washington 1954, pp. 63 ss.

[7] MICHIELS G., *De delictis et poenis,* vol. I, Lublin 1934, p. 123. Así también VERMEERSCH-CREUSEN, *Epitome Iuris Canonici,* vol. III, Mechliniae-Romae 1946, p. 221; PISTOCCHI M., *Natura e divisione del delitto,* en « Il Monitore Ecclesiastico » (1933), p. 298; JOMBART E., en *Dictionnaire de Droit Canonique,* tom. IV, Paris 1949, ad v. *délit,* col. 1088; JONE H., *Commentarium in Codicem Iuris Canonici,* vol. III, Paderborn 1955, p. 397. Decididamente en este sentido, aunque con no poca confusión, también CORONATA, *Institutiones Iuris Canonici,* vol. IV³, Taurini 1948, pp. 18 ss.

[8] C. 1869, § 2.

[9] C. 1748.

[10] C. 1747. Véase en sentido contrario, para el juicio criminal el c. 1939, § 1.

[11] C. 2191, § 2.

[12] C. 2232, § 1. Otras aplicaciones del notorio, pueden verse en los cc. 274, n. 5; 16, § 2; 658, § 1; 766; 1078; 1172, § 1; 1240, § 1; 2372, etc.

pretendemos hacer con estas notas, en las que trazamos un breve cuadro del origen y desarrollo doctrinal del notorio en la canonística clásica, en su primer período.

Hasta ahora este período en el desarrollo y formación del notorio ha pasado inobservado. Y su estudio se torna sin embargo necesario para comprender debidamente el esfuerzo de los grandes tratadistas en la construcción y sistematización ulterior de este instituto.

Nuestras notas abarcan un período que corre desde Graciano hasta Joannes Teutonicus. Los extremos elegidos se explican fácilmente. Con Graciano nace el notorio a la ciencia jurídica. Con Joannes Teutonicus alcanza una clasificación que puede llamarse definitiva. Entre estos dos nombres está el constante, escondido, progresivo esfuerzo de los glosadores por dar veste jurídica al nuevo instituto, precisar su contenido, y afrontar los primeros esenciales problemas que su encuadramiento dentro del sistema jurídico y en particular, dentro del sistema procesal, presentaba.

No está quizás por demás advertir que no pretendemos tocar, ni siquiera someramente toda la problemática y la casuística que ya estudian los glosadores de este período en torno a este argumento. Nos ceñiremos a la elaboración del concepto, dejando a un lado otros aspectos que, si bien de interés histórico, no presentan directa relación con nuestro objetivo.[13]

3. - Todos están de acuerdo en que el instituto del notorio, desconocido por la legislación romana,[14] es creación original del derecho canónico.[15]

Lo encontramos formulado en el Decreto de Graciano, pero el Maestro no lo

[13] Como serían por ej. los efectos procesales de las diversas especies del notorio. La bibliografía sobre el notorio es todavía muy escasa. Carecemos de un estudio completo sobre el argumento, especialmente desde el punto de vista histórico. Entre otros, escribieron sobre el notorio, además de los tratadistas medioevales, J. Otto, *Disputatio de Notorio,* publicada en las Obras Completas de J. S. Stryk, vol. XII, Francofurti et Lipsiae 1750, pp. 55-76; Gross C., *Die Beweistheorie im kanonischen Process,* Wien 1867, pp. 47-54; Dziatzko C., *Die Notorietät im kanonischen Beweisfahren,* en « Archiv für kath. Kirchenrecht », 48 (1882), pp. 225-229 (resumen de su precedente trabajo *Doctrina iuris canonici de notorio,* Breslavia 1872); más extensamente, y de mayor valor histórico Levy J. P., ya citado. Sobre el derecho canónico vigente Maldonado y Fernandez J., *El problema de los hechos notorios en el Código de Derecho Canónico,* en « Rev. Española de Derecho Canónico », 2 (1947), pp. 749-766. Recientemente Ghisalberti C., *La teoria del notorio nel diritto comune,* en *Annali di Storia del Diritto,* vol. I, Milano, Giuffrè, 1957, pp. 403-451.

[14] Como antecedentes romanos señala Levy únicamente el C. 9, 2, 7, que no pertenece sin embargo directamente al argumento (*op. cit.,* p. 33). Cfr. también Dziatzko, *art. cit.,* p. 225, y Ghisalberti, *art. cit.,* p. 403.

[15] Según Ghisalberti la doctrina del notorio debe « molto a quei glossatori civilisti che, a torto, una comune opinione sosteneva essere stati assenti dal processo formativo della teoria della notorietà » y como exponente cita a Azo y Accursio (*op. cit.,* p. 405 s.). Su afirmación sin embargo tiene visos de gratuita, pues en ninguna parte se ven las pruebas de ese « valioso contributo » de los dos ilustres legistas. Su artículo está construido casi todo sobre los conocidos comentarios de canonistas. Entre los civilistas, el más citado es Baldo, que enseñó por muchos años derecho canónico, y que lo cita y aprovecha abundantemente en sus obras, principalmente en su comentario al Código de Justiniano. Cfr. Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart,* Stuttgart 1875-80, II, p. 276.

crea *ex novo*; da voz y fórmula jurídica a una evolución comenzada siglos antes.[16]

Un lejano, pero fundamental punto de partida se puede señalar en el episodio del incestuoso de Corintio[17] « *qui publice novercam suam loco uxoris habebat* », de tal forma que « *omnes... crimen eius sciebant et non arguebant* »,[18] por lo cual fué juzgado y castigado por S. Pablo « *absens corpore praesens autem spiritu* »,[19] sin acusadores y sin proceso. Este texto será más tarde utilizado por los Santos Padres para hacer ver la inutilidad de la prueba y hasta del proceso regular, cuando el crimen es evidente y conocido de todos.[20]

Otro elemento determinante en la formación del notorio se puede vislumbrar en la distinción que la tradición cristiana y la praxis y jurisprudencia canónicas, habían ido elaborando entre los delitos escondidos, *ocultos* y los delitos *públicos*, manifiestos y conocidos de todos, y en los consiguientes efectos anejos a cada una de las dos especies. Tal distinción se proyecta ante todo en la praxis penitencial que impone una penitencia particular y de mayor gravedad para los pecados públicos;[21] pero además en los otros efectos del delito, como por ejemplo, las irregularidades y la observancia misma de las penas.[22]

Estos elementos, unidos a la necesidad de evitar el escándalo consiguiente, del que hablaremos luego,[23] comienzan poco a poco a influir en el desenvolvimiento normal del proceso, a aligerarlo, que es precisamente el punto de donde Graciano parte para concretar la teoría del notorio.

El Decreto nos ofrece los primeros antecedentes históricos de estas relaciones entre notoriedad y procedimiento judicial, a propósito del divorcio de Lotario y Teberga, en el siglo IX.[24]

El Papa Nicolás I pronuncia, en dicha circunstancia, la excomunión contra el culpable y contra los obispos Teugaldo y Guntario, sin que hubiese intervenido formal acusación, ni se hubiesen requerido y examinado pruebas canónicas, ya que « *scelus... omnibus manifestum est* », y « *pene totus orbis undique ad limina seu sedem confluens apostolicam referebat* ».[25]

La consecuencia la fija el Papa Esteban V en el año 887 al establecer el principio: « *In manifestis et nota plurimis causa, non sunt querendi testes* ».[26]

Estas tendencias no podían menos de ser favorecidas por la Reforma Gregoriana, la cual, por su naturaleza, por los fines que perseguía y por los abusos que

16 A las *traditiones canonicas* se apela Inocencio III para justificar que los crímenes manifiestos no necesitan acusación, ni requieren la observancia del *ordo iudiciarius* (Po. 421, X, 11, 24, 21). Cfr. Levy, *op. cit.*, pp. 33 ss.

17 *I Cor.*, V, 1-5.

18 C. 2, q. 1, c. 17.

19 *I Cor.*, V, 3.

20 Por ej. San Ambrosio, en el Com. a la Ep. a los Corintios (C. 2, q. 1, c. 17).

21 Cfr. Wasserchleben F. W. H., *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Graz 1958 (reimpresión de la edición de Halle 1851), *passim*. Cfr. también Russo F., *Pénitence et excommunication: étude historique sur les rapports entre la theologie et le droit canon dans le domaine pénitenciel du IX^e au XIII^e siècle*, en « Recherches de science religieuse » (1946), p. 459 ss.

22 D. L., cc. 33 y 34.

23 V. pag. 415.

24 C. 2, q. 1, cc. 16, 21.

25 Ep. Nicolás I, a. 863 a los Arzobispos y Obispos de Francia, Italia y Alemania. Ja², 2748 - Mansi XV, 649 - C. 2, q. 1, c. 21.

26 Ep. a León, Obispo. Ja², 3434 - Mansi XVIII, 25 - C. 2, q. 1, c. 17.

debía remediar, se inclinaba a favorecer un procedimiento judicial rápido y expedito.[27]

Estas instancias encuentran expresión jurídica en la Causa 2, cuestión 1 del Decreto, a propósito del proceso contra los obispos.

Coloca allí Graciano los primeros esenciales elementos de la definición del notorio, con el principio: « *que manifesta sunt, ordinem iudiciarium non requirunt* ».[28]

4. - Levy [29] lo explica como una reacción contra las complicaciones del normal procedimiento judicial. En efecto, a partir de las Colecciones seudoisidorianas se han ido tomando grandes precauciones para impedir las exacciones de los laicos, en especial de los señores feudales, contra los clérigos. Estas precauciones llevan a multiplicar las exigencias de *ordo iudiciarius*,[30] que es todavía más riguroso y complicado cuando se trata de enjuiciar algún obispo,[31] en tal forma que a veces sería preferible dejar impunes ciertos abusos. Contra esto, según Levy, reacciona Graciano.

Un joven protestante, J. Otto, en su *Disputatio de Notorio*, tenida a principios del siglo XVIII [32] pone en relación los orígenes del notorio, especialmente en cuanto a sus efectos procesales se refiere, con la supuesta aspiración dominadora de la Iglesia y de la Curia Romana, que encuentran precisamente en el notorio un instrumento fácil y expedito para perseguir a los herejes, cismáticos y a cuantos se opusieran a sus ambiciones políticas, sin tener por otra parte que someterse a las exigencias de la justicia y a las trabas del proceso ordinario.[33]

Boehmer J. H. sostiene al respecto una opinión aún más sectaria, ya que confunde los orígenes del notorio con los del proceso inquisitorio, y afirma que el notorio nació en el derecho canónico para servir a la inquisición.[34]

No es menester detenerse a confutar estas opiniones protestantes, cuya falsedad histórica evidente, se explica sólo por el clima de enconada polémica en que fueron escritas.[35]

Más común, y mejor fundamentada, es en cambio la opinión que ve en el notorio una aplicación del llamado *Billigkeitsprincip*, es decir, de la economía de

[27] Fitche A., *La Réforme grégorienne et la reconquête chrétienne*, Paris, 1940.

[28] C. 2, q. 1, d. a. c. 14.

[29] *Op. cit.*, p. 35.

[30] « ... *nullus est condemnandus nisi iudicio ordinabiliter habito aut convincatur, aut reum se ipse confiteatur* » (C. 2, q. 1, d. a. c. 14. Cfr. además cc. 4, 5, 7, 11, 13 de la misma causa).

[31] Para la acusación, por ejemplo, se requerían personas cualificadas no solo moral sino socialmente. Y la misma acusación implicaba un riesgo, pues si fallaba se aplicaba, en cierto sentido, el talión (C. 2, q. 7, c. 2). Se requería además un considerable número de testimonios: 64 contra un Cardenal-presbítero; 72 contra un Obispo (En una ep. de León IV, a. 849 - Ja² 2599 - *P. L.* 115, 667).

[32] Citada en nota 13.

[33] Sobre la maxima *notoria non esse probanda* afirma: « ex reverentia status clericalis promanasse videtur, et ad arcana politica processus clericalis referendam » (*op. cit.*, p. 67, § 18).

[34] *Jus ecclesiasticum protestantium usum hodiernum iuris canonici, iuxta seriem Decretalium ostendens*, Halae 1756-1763, vol. I, pp. 969 ss.

[35] Cfr. en el mismo sentido Ghisalberti, *art. cit.*, p. 409.

los medios procesales, con el cual se pretende moderar el estricto rigor jurídico, a fin de no caer en el « *summum ius summa iniuria* ».[36]

Sin desconocer el valor de semejante afirmación creemos que el origen del notorio no pueda desligarse de una exigencia que en la sociedad eclesiástica asume caracteres de principio fundamental: la necesidad de evitar o de reprimir el escándalo.[37]

En efecto, en una sociedad que persigue como fin supremo la *salus animarum*, el escándalo es el enemigo número uno, en cuanto viene a romper las condiciones ambientales propicias para conseguir societariamente el fin. Lógicamente debe, pues, la Iglesia perseguir y eliminar con todas sus fuerzas cuanto sea causa o razón de escándalo. Y los delitos públicos, conocidos de todos, engendran, por fuerza de su misma naturaleza, el escándalo. Es natural pues que tratándose de delitos que por la evidencia de que estaban acompañados no necesitaban de pruebas ulteriores, y que, al mismo tiempo, por su publicidad engendraban el escándalo, crease el derecho canónico ese instituto jurídico que permitía en forma rápida y eficaz hacer frente a tan graves inconvenientes.

Que estas consideraciones, cuyo valor teórico es innegable, correspondan también históricamente al desenvolvimiento del instituto, se comprueba teniendo en cuenta que el notorio nace y explica su validez ante todo en el campo penal. Los canones aducidos por Graciano en la C. 2, q. 1 son todos de índole penal. Los primeros decretistas hablan únicamente de « *crimen notorium* ».[38] Y fué exclusivamente en este campo aplicado por la legislación eclesiástica.[39]

Cuando posteriormente la doctrina suscita el problema de su aplicación a materias extra-penales, algunos autores, lo resuelven todavía negativamente, como por ejemplo Inocencio IV que niega la validez del notorio « *in aliis, praeter maleficia, puta in contractibus* ».[40] Y aún, después de su extensión a materias contenciosas, queda siempre, al menos en la legislación canónica, el penal como el campo de mayor aplicación del notorio.

Que ello sea por la razón arriba indicada de obviar el escándalo, se colige de

[36] Así Gross C.: « ... so zeigt sich hier der Geist des canonischen Rechtes, der überallhin, besonders aber in dem von demselben geleiteten Gerichtsverfahren an die Stelle des " summum ius summa iniuria " das dem natürlichen Rechtsgefühle innewohnende Billigkeitsprincip zu setzen und die Härten rücksichtsloser Anwendung des strictum ius dadurch auszugleichen bestrebt ist, sehr klar und deutlich » (*op. cit.*, p. 47). Cfr. además Ferrara L., *Giuristerie dogmatiche e realtà giuridica*, Napoli 1940, pp. 129 ss., cit. por Ghisalberti, *art. cit.*, p. 411.

[37] Entendido no sólo en sentido estricto teológico, sino además en sentido jurídico, como parte al menos del daño mediato que el delito produce en la sociedad. Cfr. Roberti, *op. cit.*, I, p. 186.

[38] Así Rolandus Bandinelli, Rufinus, Stephanus Tornacensis, Joannes Faventinus, etc. en las glosas a la C. 2, q. 1.

[39] Cfr. por ejemplo, X, II, 28, 13, 14, 24; X, III, 2, 7, 8, 10; X, V, 1, 9; X, V, 3, 13; X, V, 34, 15.

[40] « In aliis autem praeter maleficia, puta in contractibus non credimus locum habere praedictum processum: imo in ipsis servabitur ordo iudiciarius quia ibi tempore praedicti contractus et ante et post contractum multa sunt et interveniunt etiam extra id, quod agitur, quae homines non audiunt vel non notant notabiliter » (*Innocentii IV Pontificis Maximi, in quinque libros Decretalium... Commentaria doctissima*, Venetiis 1570, f. 210ra). Del mismo parecer Hostiense, *Summa Aurea*, Lugduni 1556, ad X, III, 2, 8.

los textos con que Graciano induce la teoría del notorio, y de las circunstancias en ellos enunciadas.[41] Abiertamente lo dice Inocencio IV dando razón de la no aplicabilidad del notorio a lo contencioso: « ... *dicimus quod speciale est in maleficiis, quia interest reipublicae ne maleficia remaneant impunita* ».[42]

5. - Examinemos ahora más de cerca cuál es el contenido de la teoría del notorio en Graciano.

A una serie de *autoridades,* de las que parece deducirse en forma absoluta la exigencia del *ordo iudiciarius,* contrapone el Maestro, según su método dialéctico, los casos en que siendo el crimen *manifiesto* la tradición parece dispensar de testimonios y acusadores,[43] y resuelve la antinomia distinguiendo entre crímenes ocultos y manifiestos. La regla vale para los primeros; no para los manifiestos que no requieren el *ordo iudiciarius.*[44]

Parte Graciano de la consideración que el proceso ha sido instituído para salvaguardar la justicia en su doble aspecto: en favor del imputado, a fin de que su inocencia no se vea atropellada por las insidias de los adversarios, y en favor de la sociedad, a fin de que los delitos no queden impunes.

Ahora bien, cuando el crimen es *manifiesto* esos dos peligros no existen: no puede el reo ser engañado por la astucia de sus acusadores, ni, por otra parte, si es culpable, ocultar su crimen, ya que « *culpa sua sponte se oculis omnium ingerit* ». El estricto *ordo iudiciarius* resultaría, pues, en estos casos innecesario: « *ideo in talibus ordo iudiciarius non requiritur* ».[45]

Con esto el Maestro ha hecho resaltar un precioso y fundamental elemento: *la evidencia.* El crimen debe ser evidente, patente, abierto, o como dice, con

[41] Ya Rabanus Maurus hablando del distinto tratamiento aplicable a los clérigos por pecados ocultos y por los públicos, da la razón de escándalo: « *Quia scandalum est populo dei tales personas superpositas habere, quas ultra modum vitiosas esse constat* » (D. L, c. 34). Y en el mismo c. 21 de la C. 2, q. 1 el Papa fundamenta el procedimiento sumario contra Lotario y sus fautores en que « *scelus... omnibus manifestum est* » y « *pene totus orbis* undique ad limina seu sedem confluens apostolicam *referebat* ».

[42] *Loc. cit.* Y Hostiense comentando X, II, 28, 24 (c. *Proposuit*) donde Alejandro III habla de un « crimen adeo gravi et manifesto, quo *ipso actu habetur reus,* et merito sit damnandus » anota: « ... et forsam dicitur hic enormis, sive gravis, *ex quo plurimi scandalizentur, sive universam commovet civitatem* » (*Commentaria in Decretalium libros quinque,* Venetiis 1581, vol. II, f. 177rb). Cfr. también Dziatzko, *op. cit.,* p. 227).

[43] C. 2, q. 1, c. 16, c. 21.

[44] « Verum hec de illis intelligenda sunt, quorum crimina sunt occulta; ceterum *que manifesta sunt ordinem iudiciarium non requirunt* » (d. p. c. 14). Evidentemente no se refiere Graciano al crimen que los AA. llaman « *omnino ocultum* », es decir, que no se puede probar en foro externo, y por tanto *soli deo reservatur,* sino al llamado « *pene occultum* » (*quod per paucos probari potest* et ideo dicitur pene, i. e. quasi occultum quia id pauci sciunt puta duo vel tres ita tamen quod probari potest). Cfr. Durandus, *Speculum iudiciale,* Lib. III, f. 34ra; también Kuttner S., *Ecclesia de occultis non iudicat,* en *Acta Congressus Iuridici Internationalis,* vol. III, Romae 1936, pp. 234 ss.

[45] « *In manifestis enim calliditate accusantium reus non opprimitur, nec tergiversatione propria crimen celatur, cum culpa sua sponte se oculis omnium ingerat, atque ideo in talibus iudiciarius ordo non requiritur, qui ideo tantum institutus est, ut nec innocentia insidiis pateret adversantium, nec culpa delinquentis sententiam effugeret iusti examinis* » (d. p. c. 16, C. 2, q. 1).

expresión de gran plasticidad, tal que se les meta por los ojos a todos, de modo que no sea posible « *tergiversatione propria crimen celare* ».

Pero este elemento, aunque fundamental, es aun insuficiente, y Graciano lo completa procediendo a una triple distinción en base a la *publicidad*, al conocimiento que tienen el juez y el público del crimen manifiesto. Este puede, en efecto, ser conocido *sólo del juez, sólo del público*, o de *ambos a la vez*. Los dos primeros casos exigen naturalmente el proceso ordinario: si lo conoce sólo el juez, por la natural imposibilidad de ser en la misma causa juez y acusador; si lo conoce sólo el público, pues mal puede el juez dictar sentencia sobre una causa que ignora.[46]

Solo cuando a la cualidad de manifiesto se une el simultáneo conocimiento del juez y del público (*notum iudici et aliis*), se realizan las condiciones del notorio, y se obtienen, por consiguiente sus efectos procesales, o mejor anti-procesales, en cuanto eliminan el acostumbrado *ordo iudiciarius*.

Pero aquí se presenta una no leve dificultad, pues para proceder a sancionar un crimen, « *sine examinatione* » debe el juez poseer una certidumbre lo más perfecta posible de la culpabilidad del delincuente. ¿Qué hacer entonces en el caso de que, siendo el crimen patente y conocido de todos, niegue sin embargo el reo, su propia culpabilidad? Por ejemplo — aplica Graciano — « *si quis negaret interfecisse eum, quem sub oculis iudicis in conspectu multorum interfecerat* ». En este caso, parece concluir Graciano: « *quia se reum negat sine examinatione feriri non potest* ».[47]

Digo parece, porque examinando bien el pensamiento del Maestro su conclusión no es tan absoluta como parecería a primera vista. En efecto, a renglón seguido, precisa: « *aliquando ipsa evidentia operis reum testatur, quando opere publico crimen suum confitetur* »; lo cual debe, a mi parecer, ponerse en relación inmediata con la negación del reo.

Como si dijera: a veces la evidencia del hecho es tan fuerte que excluye toda negación contraria. Cuando en este caso, la evidencia va unida a la publicidad (*opere publico*), se realiza perfectamente la categoría del notorio. Lo cual concuerda totalmente con el principio ya citado de Esteban V: « *in manifesta et nota plurimis causa non sunt querendi testes* ».[48]

[46] « *Sed sciendum est, quod eorum, que manifesta sunt, alia sunt nota iudici, et incognita aliis; alia sunt occulta iudici et manifesta aliis; quedam vero sunt nota iudici et aliis. Que iudici tantum nota sunt, sine examinatione feriri non possunt, quia dum accusatoris persona assumitur, iudiciaria potestas amittitur. In una enim eademque causa nullus simul potest esse accusator et iudex* » (d. p. c. 17, C. 2, q. 1); « *Quando vero crimen est notum aliis, et non iudici, nec tunc sine examinatione feriendum est, quia in crimen sibi occultum iudex sententiam ferre non debet* » (d. p. c. 19, C. 2, q. 1).

[47] « Quando autem *crimen notum est iudici et aliis, aliquando reus inficiatur factum*, veluti si quis negaret se interfecisse eum, quem sub oculis iudicis in conspectu multorum interfecerat. Hic *quia se reum negat, sine examinatione ferire non potest. Aliquando ipsa evidentia operis reum testatur, quando opere publico crimen suum confitetur*, tunc post secundam et tertiam correctionem sine examinatione dampnandus est, si incorrigibilis extiterit. In hoc itaque ultimo casu intelligenda est auctoritas illa Ambrosii et Nicolai: "Manifesta accusatione non indigent" ») (d. p. c. 20, C. 2, q. 1).

Esta definición de Graciano parece a Levy « trop étroite. Elle contenait de plus un germe d'hésitations et d'erreurs » (*op. cit.*, p. 40).

[48] C. 2, q. 1, c. 17.

En el desarrollo de esta Causa, Graciano no emplea la palabra *notorio*;[49] habla siempre de « *manifestis criminibus* »; pero no se puede por ello afirmar que sus *Dicta* contengan apenas una simple indicación sobre la notoriedad.[50] Su construcción es todavía imperfecta porque se está en la fase originaria del instituto, dando configuración jurídica a lo que antes era una imprecisa tradición; pero no es sólo un germen lo que contiene, sino todos los elementos esenciales del notorio. Hay, en esto, que rendir homenaje al monje camaldulense por la exquisita penetración jurídica con que supo captar y combinar los dos elementos esenciales del nuevo instituto: la *evidentia operis* y la *publicidad*.

La doctrina posterior no añadirá elementos nuevos. Llegará a una exacta precisión terminológica, distinguiendo el notorio de otros conceptos afines; ensanchará sus confines para cobijar en él otros casos que escapan también a la exigencia del ordo iudiciarius; hará más refinada la sistematización conceptual; insistirá en algunos elementos secundarios; hará frente a una compleja problemática; pero sustancialmente quedarán los dos elementos de evidencia y publicidad fijados por Graciano.[51]

6. - Al principio, los decretistas se mantienen rigurosamente en la línea trazada por el Maestro, contentándose con reproducir más o menos sintética y ordenadamente los elementos por él dados, y a insistir en la eficacia en orden al proceso, sin proceder a ulteriores distinciones.[52]

Pronto, sin embargo, comienza la obra de clarificación del concepto, bastante tímida al inicio, y muy laboriosa siempre, mediante la distinción de los conceptos afines.

Se continua a distinguir con el Maestro los crímenes manifiestos según que lo sean para el juez, el público o entrambas partes a la vez, y sólo a esta última

[49] Sólo incidentalmente en el *Summarium*, al decir del Obispo despojado « crimen eius *notorium* erat », sin darle por lo demás un significado técnico.

[50] Como por ej. afirma GHISALBERTI para quien el notorio fué « appena accennato in Graziano » (*op. cit.*, p. 404). Y más adelante: « Graziano si era limitato, prevalentemente, a contrapporre i delitti occulti a quelli manifesti a più persone, sostenendo, in conformità di una certa tradizione che aveva le sue radici nella storia ecclesiastica, come non ci fosse bisogno di ricercare testimonianze ove il crimine fosse a tutti noto » (*ibidem*). Otra cosa se encuentra cuando, conociendo el método Gracianeo, se leen atentamente la Causa y sobre todo los « dicta ».

[51] Es interesante el cotejo con la definición que en el siglo XVIII presenta J. OTTO, que tiene la preocupación de depurar el concepto de los elementos extraños y confusos que la elaboración doctrinal ha ido añadiendo: « *notorium non aliter definire posse, quam quod sit id quod publice, h.e. vel omnibus vel plerisque, ita manifestum et evidens est, ut nulla tergiversatione celari possit* » (*op. cit.*, p. 57, § 9). Como se puede observar no difiere mucho de la definición que se puede recabar de la C. 2, q. 1.

[52] Así por ej. PAUCAPALEA (a. 1140-1148): *Die Summa des Paucapalea über das Decretum Gratiani*, ed. J. F. von Schulte, Giessen 1890, a la C. II, q. 1, pp. 22 ss.; ROLANDUS BANDINELLI, *Die Summa Magistri Rolandi*, ed. F. Thaner, Innsbruck 1874, a la C. II, q. 1, p. 16. Como veremos adelante añade aunque de pasado un nuevo elemento. Emplea además el término notorio con significado técnico. *SUMMA* « *SICUT VETUS TESTAMENTUM* » a la C. II, q. 1: Cd. Ms. lat. Bibl. Naz. di Firenze, Conv. Suppr. G. IV, 1736. Cfr. ST. KUTTNER, *Bernardus Compostellanus Antiquus*, en « Traditio », 1 (1943), 279, n. 1.

categoría se reservan los efectos del notorio; de donde la diferencia entre manifiesto y notorio; éste se presenta como una especie de aquél.[53]

En igual forma, aunque con menor precisión procede la distinción respecto a los conceptos de *público* y de *fama*.[54]

La dificultad estriba en que el notorio participa de los tres conceptos. Por ser algo patente, entra dentro del género *manifiesto*: por su divulgación, dentro del *público*, y algo también dentro de la *fama;* pero no se identifica con ninguno de ellos. Esto representa una dificultad real para un instituto que se encuentra — no hay que olvidarlo — en su período de plena formación. Por ello, mientras se logra una exacta clarificación terminológica y formulación conceptual, se corre el peligro, o bien de extender demasiado el ámbito del instituto, comprendiendo bajo la categoría muchos casos que no lo son,[55] o bien de adoptar en la formulación posiciones unilaterales, y por tanto incompletas, que representan un aspecto parcial, muy estrecho, de la realidad.

Esta dificultad y esta confusión llevan a algunos a optar por una posición práctica, prefiriendo describir el notorio con algunos ejemplos, antes que arriesgarse a una formulación teórica,[56] o bien prefiriendo dejar caso por caso el juicio sobre la notoriedad de un hecho al dictamen de los prudentes.[57]

Presentar un cuadro completo de las diversas posiciones de los decretistas exigiría una extensa y sistemática investigación, que no podemos presentar actualmente, pero que nos proponemos presentar posteriormente en un nuevo estudio sobre el argumento.

En forma aproximada y sin arriesgar conclusiones que podrían ser prema-

[53] Así RUFINUS (a. 1157-58: « ... aliquando ipsa evidentia rei *adeo crimen publicat ut illo nullo pacto diffiteri valeat* sicut fornicator ille corinthius... *Tunc non solum manifestum, sed etiam dicitur notorium* » (*Die Summa Decretorum des Magister Rufinus,* ed. H. Singer, Paderborn 1952, a la C. II, q. 1 *princ.*, p. 238. Cfr. KUTTNER, *Repertorium,* pp. 131 ss.); « ... porro *si ita manifestum* utrisque *quod non notorium,* sine accusatione et legitima probatione puniri non debet » (*ibidem*). En el mismo sentido STEPHANUS TORNACENSIS (post a. 1160): *Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani,* ed. J. F. von Schulte, Giessen 1891 (cfr. KUTTNER, *Repertorium,* pp. 133 ss.); la *SUMMA COLONIENSIS* (ca. 1169): ad. C. II, q. 1 *princ.*, Cd. Ms. Vindob. 2125, f. 54ra (cfr. KUTTNER, *Repertorium,* pp. 170 ss.), y otros.

[54] « ... set sciendum est quod crimina *alia publica,* quasi populica, ad quorum accusationem populus passim admittitur. *Alia privata... Alia* sunt *notoria,* alia *non notoria...* » (*The Summa Parisiensis on the Decretum Gratiani* (ca. 1170), ed. McLaughlin T., Toronto 1952, ad C. II *princ.*, p. 101). Cfr. KUTTNER, *Repertorium,* pp. 177 ss.

La *SUMMA REGINENSIS* (post a. 1191) distingue un manifiesto por la evidencia, de otros por la sola fama, que nunca llegan a la categoría de notorios (ad C. II, q. 1 *Manifesta,* Cd. Ms. Vat. Reg. n. 1061, f. 22va). Cfr. KUTTNER, *Repertorium,* pp. 160 ss.

[55] El peligro lo denunciaba ya ALEJANDRO III advirtiendo al Arzobispo de Toledo: « *quum multa dicantur notoria, quae non sunt,* providere debes ne quod dubium est pro notorio videaris habere » (Ja² 14112 - 1 Comp., II, 20, 16; X, II, 28, 14).

[56] « ... que crimina sunt manifesta que non, *facilius exemplo potest percipi quam generali doctrina ostendi.* Si quis ergo publice focariam in domo habet nec ipse diffiteatur nec ipsa, crimen tale manifestum est satis » (*SUMMA REGINENSIS,* ad C. II, q. i *Manifesta,* Cd. Ms. Vat. Reg. n. 1061, f. 22ra).

[57] « ... *relictum est arbitrium boni viri qualiter debeat dici notorium quia multa sunt que melius intelligi possunt quam sermone explicari* » (*SUMMA LIPSIENSIS* [ca. 1186], Cd. Ms. Bibl. Munic. Rouen 743 [c. 74], ad C. II, q. i *Manifesta,* f. 55ra). Cfr. KUTTNER-RATHBONE, *Anglo-norman canonists of the XII century,* en « Traditio », 7 (1949-51), pp. 279 ss.

turas, se puede decir que en este período (es decir hasta el 1200 aproximadamente), las definiciones del notorio se orientan en tres direcciones, según que den mayor o menor relieve a alguno de los elementos de la construcción gracianea.

Se recordará que en la C. 2, q. 1 el Maestro había excluido de las exigencias del *ordo iudiciarius* (y por tanto tenido como *notorios*) los crímenes manifiestos, que eran además públicos y gozaban de una incontestable evidencia. En general, las definiciones de los decretistas retienen, almenos implícitamente estos elementos.

a) Todos admiten que el notorio debe ser *manifestum iudici et aliis;* pero algunos ven en esta divulgación, en este conocimiento cierto que del hecho tiene un numeroso público, su característica distintiva.[58]

b) Otros insisten más en la evidencia que hace el hecho incontestable. Es innegable que éste es un elemento esencialísimo, sobre el cual se basa el efecto antiprocesal del notorio. Ya resultaba de la C. 2, q. 1 en la que Graciano había recalcado tal exigencia hasta el punto de querer eliminar la posibilidad misma de toda negación, aun inconsiderada, y excluir de la notoriedad el hecho delictuoso, por manifiesto que fuese, cuando el reo lo negaba.

Este aspecto esencial lo hacen resaltar, a vece exclusivamente una serie de definiciones, que consideran notorio el crimen manifiesto, en el cual el hecho público reviste tales características de evidencia, que excluye prácticamente la posibilidad de una disimulación, tergiversación, ocultación o negación. En este sentido se orientan entre otras las definiciones de Rufinus,[59] la *SUMMA PARISIENSIS*,[60] Joannes Faventinus,[61] la *SUMMA COLONIENSIS*,[62] la *SUMMA LIPSIENSIS*,[63] Alanus Anglicus.[64]

[58] Ya Rolandus Bandinelli habla de los crímenes « *iudici et toti plebi notoria* » (*Die Summa,* p. 22); « ... alii dicunt (que es notorio) ut *si toti provincie notum sit vel maiori parti...* » (*SUMMA LIPSIENSIS,* ad C. II, q. i *Manifesta,* Cd. Ms. Bibl. Munic. Rouen 743 [c. 74], f. 55ra); Stephanus Tornacensis: « ... quaedam (manifesta) *omnibus publice,* tam iudici quam aliis, *que et notoria sunt* » (*Die Summa,* p. 158; Cd. Ms. Vat. Arch. Basil. S. Petri, G. 16bis, f. 3vb). La *SUMMA COLONIENSIS* entre las definiciones que enumera: « ... et hoc quidam notorium habere volunt *dicentes notorium quod cum iudice maior pars populi novit* » (Cd. Ms. Vindob. 2125, f. 54ra, ad C. II, q. i).

[59] « Aliquando *ipsa evidentia rei adeo crimen publicat ut illum nullo pacto diffiteri valeat...* Tunc... dicitur notorium » (*Die Summa,* ad C. II, q. 1 *princ.,* p. 238).

[60] « ... si ita *manifestum opere quod negari non possit* ut *de adultero qui publice* habebat novercam suam... tunc sine ordine iudiciario potest fieri depositio » (ad C. II, q. 1 *princ., The Summa,* p. 101).

[61] « ... aliquando *ipsa evidentia rei adeo crimen publicat,* ut illud nullo pacto diffiteri valeat. Sicut fornicator ille Corinthius qui publice novercam suam apud se impudice retinebat... *tunc* crimen *non solum manifestum, set etiam dicitur notorium esse...* » (*Summa Decreti* [a. 1171-1179], Cd. Ms. Casanat. 1105, f. 68vb, ad C. II, q. i ad v. *quod autem nullus*). Cfr. Kuttner, *Repertorium,* pp. 143 ss.

[62] « ... vel ut alii dicunt (es notorio) *quod evidentia facti ita declarat ut nulla tergiversatione tegi valeat nec aliquem negationis colorem inveniat* » (Cd. Ms. Vindob. 2125, f. 54ra, ad C. II, q. i).

[63] « ... aliquando *ipsa evidentia facti adeo crimen publicat ut nullo modo diffiteri valeat* qui commisit sicut ille qui *publice* tenuit novercam suam ideo paulus excommunicavit eum nullo accusante... tunc enim crimen *non solum manifestum set etiam notorium* » y más adelante, enumerando las definiciones del notorio: « alii dicunt quod *ob recenciam?* (= *evidentiam?*) *facti dicitur quod notorium ut si quis aliquem iudice sedente pro tribunali interficeret et gladium sanguinolentum in manu haberet* » (Cd. Ms. Bibl. Munic. Rouen 743 [c. 74], f. 53va y 55ra).

[64] « ... crimen notorium dicitur de crimine quod *ita est manifestum quod reus nulla fraude*

c) Para asegurar más la fuerza incontrovertible de la evidencia del hecho, otras definiciones comienzan a exigir un nuevo requisito en el hecho notorio: *su permanencia.*

Bien se comprende que por patente y conocido que sea un hecho, si es pasajero, con el correr del tiempo va disminuyendo paulatinamente su evidencia hasta poder ser negado, ocultado o explicado en otra forma. Sólo el hecho que permanece patente a los ojos de todos, y que puede en cualquier momento ser controlado ofrece un seguro grado de evidencia, que es precisamente el que conviene al notorio. Por ello, la definición de algunos, referida por la *SUMMA LIPSIENSIS* exige para el notorio *quod actu non transeat.*[65] Lo mismo exige, en forma más explícita, el autor de la *SUMMA REGINENSIS.*[66] Son éstos los primeros indicios de una nueva categoría del notorio de hecho: el *notorium facti continui sive permanentis* que aparece ya en la *GLOSSA PALATINA,*[67] y cuyo contenido será más tarde elaborado por la doctrina.

Notable en el sentido de la evidencia, o mejor, de la inexcusabilidad del hecho notorio, es el requisito que exige la *SUMMA « DE IURE CANONICO TRACTATURUS »* de la escuela anglo-normanda, escrita alrededor del a. 1180.[68] Tres condiciones exige para que un hecho pueda considerarse notorio: el conocimiento que de él tiene toda la vecindad, o al menos su mayor parte; la incorregibilidad, comprobada por la triple monición y que el hecho sea en sí contrario al derecho o a la natura.[69]

Es interesante este requisito, porque tiende a poner en seguro lo incontestable del hecho, cerrando de antemano el camino a posibles interpretaciones o excusas. En base, precisamente, a este requisito explica — lo que constituye siempre un problema para los comentadores [70] — cómo el pecado de los sodomitas no fué notorio,[71] ya que la familiaridad entre personas de igual sexo no engendra de

nulla dissimulatione potest illum negare quale fuit crimen fornicatorii, ut infra e.q. de manifesta in extra. cum sit » (*Apparatus « Ius naturale »*: Cd. Ms. Paris Bibl. Nat. 3909, f. 21ra). Redacción primera: cfr. A. M. Stickler, *Alanus Anglicus,* in « Salesianum », 21 (1959), pp. 346 ss.

[65] « ... quidam tamen dicunt quod *illud solum notorium dici potest quod actu non transit* sicut de incestu herodis legitur supra xxvi di. § johannes et de fornicatore corinthio ut hic legitur... *solummodo enim in hoc casu potest dici crimen notorium ubi quis publice fornicariam habet* in domo *istud crimen ita se ingerit oculis omnium ut non sit inficiatione locus nec actu transire potest* ». No admite sin embargo esta concepción demasiado estrecha: « *set hoc falsum est* quia aliquem esse simoniacum et aliquem iniecisse violentas manus in clericum notorium potest esse ut in extra. pervenit ad nos cum presbiteri et alii clerici » (Cd. Ms. Bibl. Munic. Rouen 743 [c. 74], f. 55ra, ad C. II, q. i *Manifesta,* ad v. *manifesta*).

[66] « ... si (crimen manifestum est) *facti evidentia quod remanent et durant aliqua facti vestigia et certa signa notorium est nichil refert sive inficiatur sive confiteatur* potest enim sine ordine iudiciario condempnari » (Cd. Ms. Vat. Reg. n. 1061, f. 22va, ad. C. II, q. i *Manifesta*).

[67] Cd. Ms. Vat. Pal. lat. 658, f. 30ra, ad C. II, q. i, c. 15 ad v. *manifesta.*

[68] Cfr. Kuttner, *Repertorium,* p. 198 s.; Kuttner-Rathbone, *Anglo-norman canonists,* p. 309.

[69] « Exiguntur autem tria ut sit notorium: ut maiori parti vel toti vicinie sit notum. Item ut id de quo orta est sinistra suspicio detestetur et ius et natura... et quod triplex precedat commonitio facta ab eo cuius interest » (Cd. Ms. Laon, Stadtbibl. 371bis, f. 116vb, ad C. II, q. i, d. p. c. 14 ad v. *his autoritatibus*).

[70] Véase por ej. la *Summa « De questionibus decretalium »* de Honorio (a. 1203; Cd. Ms. Zwettl. 162, f. 181rb y va). Cfr. Kuttner-Rathbone, *Anglo-norman canonists,* p. 334.

[71] C. II, q. i, c. 20.

por sí sospechas de crimen [72] ni lo fué, por la misma razón, el caso del incestuoso de Corinto. En cambio, sí lo fueron, el de Lothario y el conocido caso de los sacerdotes concubinarios.[73]

Advierte, con todo, el anónimo glosador que sólo la primera de las condiciones enunciadas pertenece a la esencia del notorio; la última pertenece « ad ordinem », es decir, a la forma, a la prueba del notorio.[74]

Además de estas direcciones citadas, que corresponden al genuíno concepto del notorio de hecho, es interesante descubrir ya en los primeros decretistas brotes de lo que más tarde será el *notorium juris*.

Resolviendo Graciano la dificultad que para la certidumbre del notorio presentaba la negación del crimen manifiesto, habla, como hicimos notar, de una evidencia irrefutable, vinculada al hecho público, que equivalía, en cierto sentido, a una confesión.[75] Hay que buscar aquí, a mi parecer, el germen del *notorium juris*, el pasaje que explica la asimilación que la doctrina hace posteriormente entre la *confesión judicial* y la *evidentia facti*. Siendo la confesión una óptima prueba, contra la cual regularmente nada se podía oponer, y que dispensaba de ulteriores pruebas, los decretistas, basándose en la semejanza que en el aspecto procesal presentaba con el notorio, desarrollaron lo que en el Maestro era un simple indicio terminológico, y comenzaron a admitir la confesión como fuente del notorio.

Rolandus Bandinelli parece ser el primero que reconoce a la *confesión pública*, la eficacia de producir el notorio, casi se diría con exclusión de la misma *evidentia facti*.[76]

Igualmente Stephanus Tornacensis, mientras recalca la publicidad del notorio,[77] parece reservar el efecto antiprocesal a la confesión pública del reo, tanto en el juicio como fuera de él.[78]

Distintamente, en cambio, presenta Sicardus Cremonensis las dos fuentes,

[72] « ... his ergo consideratis certum est crimen sodomitarum non fuisse notorium quoniam familiaritatem marum nec ius nec natura detestatur » (*loc. cit.*).

[73] « Item nec Corinthii eadem ratione. Certum crimen lotharii fuit notorium quia familiaritatem illam lotharii et eius que pelex dicebatur immo quam magis secundum G. uxorem confitebatur super quo convictus fuit ut XXXI, q. ii, lotharius *et ius et natura, saltem ius detestabatur* nec obstat XI, q. iii, precipue nam ibi legitur de testibus inducendis non super adulterio quod notorium erat set super occulta communione quam dicebatur habere cum illa excommunicata. Item hac ratione crimen presbiteri habentis fornicariam est notorium cum talem familiaritatem sive cohabitationem ius detestetur ut di. CXXXI, in omnibus » (*Summa « De iure canonico tractaturus », ibidem*).

[74] « Primum autem ad rei substantiam pertinet, duo posteriora ad ordinem nec enim magis est notum per illa duo, set *magis legitime notum* » (*ibidem*).

[75] « Aliquando ipsa evidentia operis reum testatur, quando opere publico crimen suum confiteur... » (d. p. c. 20, C. 2, q. 1).

[76] « ... Ad haec notandum, quod criminum quaedam sunt manifesta iudici et non aliis, quaedam iudici et quibusdam. In his omnibus iudiciarius ordo est exigendus *excepto eo, ubi reus crimen publice confitetur*. Sunt et crimina iudici et toti plebi notoria... » (*Die Summa Magistri Rolandi*, C. II, q. 1, p. 16).

[77] « ... quedam (sunt manifesta) *omnibus publice*, tam iudici quam aliis, que et *notoria sunt* » (*Die Summa des Stephanus Tornacensis* 158; Cd. Ms. Vat. Arch. Basil. S. Petri G. 16bis, f. 3^{vb}).

[78] « ... In tribus primis iudiciarius ordo requirendus est, nisi reus crimen suum confiteatur vel publice vel in iudicio... » (*ibidem*).

y por consiguiente, al menos radicalmente, las dos especies principales del notorio, sobre las que insistirá tanto la doctrina: *la confesión vel in iudicio vel in facie ecclesie facta* y *la evidencia* incontrovertible del hecho delictuoso unida a la incorregibilidad.[79]

Posteriormente algunos, en busca siempre de esa evidencia absolutamente incontestable, que permanece siempre el angustioso problema de los estudiosos del notorio, llegan a rechazar claramente la *evidentia facti* y a acogerse exclusivamente a la confesión o condenación judicial como única fuente del notorio.[80]

El esfuerzo de los decretistas citados por aferrar el elemento esencial y característico del nuevo instituto se traduce, como vimos, en una serie de opiniones diversas, pero fragmentarias, incompletas.

Un primer notable intento de síntesis nos lo ofrece Huguccio en su preciosa *SUMMA*.

En forma notable contribuye el gran jurista boloñés a la clarificación del concepto del notorio, insistiendo en su diferencia con los conceptos afines. En primer lugar, del *manifiesto*, que aunque en la terminología gracianea a veces equivalga al notorio,[81] debe netamente distinguirse en cuanto muchos crímines son manifiestos, sine que por eso sean notorios.[82] Lo distingue además del *público*, que dice divulgación, no acompañada sin embargo de una incontestable certeza,[83]

[79] « In omnibus ut generaliter loquar et regulariter requiritur ordo iudiciarius *nisi in notorio*. Est autem *notorium quod iudici constat et aliis ex confessione sub iudicio vel in facie ecclesie facta vel ex evidentia patrati sceleris incorrecti et incorregibilis*. Evidentia dixi *quia quamdiu tergiversatione celatur non est notorium*. Ergo paucis videntibus potest esse notorium et sepe innumeris videntibus non est notorium licet publica fama laboret. Ideo diximus incorrecti et incorregibilis quia correctio procedere debet semel, bis et tercio » (*Summa Decreti* [a. 1179-1181], Cd. Ms. Bamberg. Can. 38, p. 131; Casanat. 108, f. 203ra). Cfr. Kuttner, *Repertorium*, pp. 105 ss. Casi textualmente reproduce esta definición la *Summula Decretalium questionum* de *Evrardus Yprensis* (a. 1179-1181): Cd. Ms. Reims 689, g. 24ra. Cfr. Kuttner, *Repertorium*, pp. 187 ss.

[80] Tal tendencia se puede ver en las dificultades que resuelve la *Summa* « *De questionibus decretalibus* » de Honorio (c. a. 1203). Por ej.: « Sciendum ergo est quoniam *quibus placet nullum crimen esse notorium facti evidentia notorium eum improprie dicunt qui legitime in iure est publicatum sed non publicatur legitime nisi per coniectionem* (sic) *vel per confessionem in iure factam, ut XV q. v, c. ii.*

Item per facti evidentiam non publicatur legitime quia ubi aliquis publice deprehensus est in delicto non abetur criminosus nisi confessus vel convictus ut XV q. viii, c. ult. » (Cd. Ms. Zwettl. 162, f. 181rb). Cfr. Kuttner St.-Rathbone E., *Anglo-norman canonists*, pp. 334 ss.

[81] « *De manifesta* i. e. notoria » (*SUMMA HUGUCCIONIS* [a. 1188-1190], ad C. II, q. i *de manifesta* [c. 17], Cd. Ms. Monacensis 10247, f. 101ra). Cfr. Kuttner, *Repertorium*, pp. 155 ss. En los textos de Huguccio he utilizado la transcripción que sobre buena parte del Códice Monacense ha ya realizado el *Institutum Historicum Iuris Canonici* de la Facultad Jurídica del Pontificio Ateneo Salesiano, para la edición crítica de la *SUMMA* que está preparando, bajo la dirección del Prof. A. Stickler.

[82] « ... set ecce *scio crimen* istius *manifestum*. Teneor vitare eius communionem in manifesto? Distinguo: *si est notorium, sic; alias non*, nisi coram eis qui mecum sciunt » (Cr. Ms. Monacensis 10247, f. 133vb ad C. VI, q. ij, c. 2 *si tantum*); « ... hic autem dicitur de crimine fornicationis occulto vel saltem *non notorio licet alias manifesto...* » (Cd. Ms. Monac. 10247, f. 32vb ad D. XXVIII, c. 17 *consulendum*, ad v. *iudicandum*); « set quedam sunt *manifesta que non sunt notoria* de quibus ibi (C. III, q. 5, c. 14) et quedam manifesta sunt notoria de quibus hic » (Cd. Ms. Monac. 10247, f. 101ra, ad C. II, q. i., c. 15 *manifesta*, ad v. *non indigent*).

[83] « *Publicum* i. e. *manifestum* scil. in ore populi frequens » (Cd. Ms. Monac. 10247, f. 130ra, ad C. V, q. iij, c. 3 ad v. *publicum*); « ... in eo differentia est inter heresim et alia crimina notoria scil. quod de crimine hereseos papa potest accusari si heresim *publice* predicat et non vult

y también de la *fama,* que por más pública que sea no exime de las pruebas.[84]

Su originalidad está sin embargo en el concepto mismo del notorio que propone. No ignora Huguccio las opuestas opiniones de la doctrina, y como al lado del originario manifiesto *per evidentiam facti* que proponía Graciano, se habían ido añadiendo, aunque tímidamente otras dos categorías, que en la opinión de algunos, se convertían casi en exclusivas: la sentencia judicial y la confesión. A estas tres categorías las unía un elemento extrínseco: su eficacia dispensativa del proceso; pero faltaba un vínculo intrínseco, que las congregara bajo un género supremo. Esto pretende Huguccio, aunque en forma parcial. Rechaza la sentencia judicial como fuente del notorio,[85] y reduce las otras dos, a una sola suprema fuente, a un género: *la confesión,*[86] entendida en un sentido amplio, comprensivo no solo de la confesión propiamente dicha (*notorium juris*), sino de la misma evidencia del hecho (*notorium facti*): « *confiteri intelligo vel ore publice vel evidentia facti* ». Refuerza sin embargo la confesión con el otro fundamental requisito de la *publicidad*: « *Et* (nótese la fuerza copulativa) *est in publica notitia totius vicinie* ».[87]

A primera vista puede parecer extraño que Huguccio erija como único constitutivo del notorio un elemento que solo tarde, y en forma parcial, entró en la teoría del notorio, y más, debiendo para ello forzar un poco el significado usual del término.[88]

Creo que la explicación de ello reside en el deseo de fundar el notorio sobre una certeza irrefutable, ante la cual no sea ni siquiera concebible una negación o excusa. He recordado ya la aparente vacilación de Graciano ante la negación que el delincuente hacía de un crimen manifiesto por lo demás incontestable. Huguccio no admite esa posición.[89] Si el crimen es verdaderamente notorio, ya

desistere *quamvis* tale crimen *non sit notorium* » (Cd. Ms. Monac. 10247, f. 43va, ad D. XL, c. 6 *si papa,* ad v. *non deprehenditur*); « ... in eo casu quando prelatus est excommunicatus vel suspensus per sententiam iudicis vel ipso iure puta habet focariam *etiam publice set non est notorium* » (Cd. Ms. Monac. 10247, f. 83ra ad D. LXXXI, c. 15 *si qui presbiter,* ad v. *perseverare*).

[84] « ... *fama* quantunque sit publica *non sufficit ad condempnationem,* valet quidem ad presumptionem sed non sufficit ad probationem » (Cd. Ms. Monac. 10247, f. 101va, ad C. II, q. i, c. 18 *multi,* ad v. *sufficit*).

[85] Parece en esto ignorar la decretal *Vestra* de Lucio III (a. 1181-1185): Ja2 15178 - X, III, 2, 7.

[86] « Set queret aliquis quod crimen sit notorium et *dicunt quidam* quod *omne crimen est vel efficitur notorium ex quo in iure condempnatus per sententiam iudicis* sive reus convincatur sive confiteatur. *Set credo quod nullum crimen effitiatur notorium per sententiam iudicis. Dico ergo quod omne et solum illud crimen est notorium quod ipse qui commisit vel committit* illud confiteatur. *Et est in publica notitia totius vicinie.* Set *confiteri intelligo vel ore publice vel evidentia facti etsi uno ore neget dummodo evidentia facti appareat non minus notorium* ut in fornicatore corinthio qui publice novercam tenebat » (Cd. Ms. Monac. 10247, f. 101ra, ad d. p. c. 16, C. II, q. i, ad v. *culpa delinquentis*).

[87] Véase en este otro pasaje claramente enunciado el requisito de la actual publicidad: « ... de crimine fornicationis *notorio* scil. cum *publice* et *generaliter* omnes dicunt et *sciunt* presbiterum detinere focariam nec ipse infitiatur ore vel saltem facto... » (Cd. Ms. Monac. 10247, f. 35rb, ad D. XXXII, c. 5 ad v. *indubitanter*).

[88] No es extraño en Huguccio el significado lato del término *confesión,* como puede verse en el siguiente texto: « ... *confessum* in iure *vel interpretative scil. per contumaciam* » (Cd. Ms. Monac. 10247, f. 101rb, ad C. II, q. i, c. 18 *multi,* ad v. *confessum*).

[89] « ... quidam vero dicunt quod quantunqunque sit evidens factum dummodo reus neget

puede el reo negarlo cuanto quiera, que su negación no tiene valor jurídico, pues contra él está deponiendo el hecho mismo delictuoso que tiene el valor de una verdadera confesión.[90] Y como la confesión del crimen, dotada de las debidas cualidades, engendra una certeza jurídica que hace superflua cualquier prueba ulterior, y que excluye, por su misma naturaleza, cualquier disimulación o excusa, he aquí que Huguccio ve en ella el elemento específico del notorio.

Su construcción, hay que admitirlo, era un poco artificiosa, y no obtuvo el favor de la doctrina posterior,[91], la cual sin embargo se benefició de la claridad con que había señalado la eficacia de la confesión, y la utilizó en la elaboración del *notorium juris*.

7. - La diversidad y discordancia de opiniones que hemos encontrado, y la dificultad en fijar definitivamente los contornos del instituto, se explican en parte por la carencia de una auténtica definición legislativa, lo que echaba ya de menos el autor de la *SUMMA LIPSIENSIS*.[92]

No es que falten en las Compilaciones Antiguas y en las Decretales de Gregorio IX decisiones pontificias que se apelen al notorio; pero miradas en conjunto, salvo dos textos que comentaremos en seguida, no puede decirse que hayan dado un impulso definitivo a la doctrina.

Creo, por otra parte, poco exacto, por no decir injusto, tildar de confusa en esta materia la legislación eclesiástica, como si empleara promiscuamente y sin discernimiento términos que en la doctrina habían logrado ya, o estaban por lograr, una conveniente distinción.[93]

non est notorium, *quod Gratianus videtur sentire* infra e. et quando. *Set hoc capitulum valde contradicit* » (Cd. Ms. Monac. 10247, f. 101ra, ad C. II, q. i, d. p. c. 15). Y más claramente todavía: « Ecce aperte Gratianus dicit quod si crimen notum est iudici et aliis et reus infitiatur procedendus est ordine iudiciario et inde ponit exemplum *set non multum approbo hanc distinctionem* quam facit nisi forte intelligat tum cum vel iudex vel illi non ex toto de veritate sunt certi quia potuit error intervenire et iudex vel ipsi quoquomodo videntur dubitare an error intervenerit vel forte fecit vim in eo quod dicit multorum quasi non omnium vel maioris partis de illa vicinia quo casu sine dubio non est notorium » (Cd. Ms. Monac. 10247, f. 102rb, ad C. II, q. i, d. p. c. 20 ad v. *negat*).

[90] « ... set confiteri intelligo... vel evidentia facti *etsi uno ore neget,* dummodo evidentia facti appareat non minus notorium » (Cd. Ms. Monac. 10247, f. 101ra, ad C. II, q. i, d. p. c. 16 ad v. *culpa delinquentis*). Y en otro pasaje: « ... etsi ore ille negaret quia evidentia facti *ipsum convincebat...* » (Cd. Ms. Monac. 10247, f. 101ra, ad C. II, q. i, c. 17 ad v. *neque poterat tegi*).

[91] Fuertemente la critica RICHARDUS ANGLICUS: « *Hug.* autem dicit notorium crimen eius qui convincitur aut confitetur. Set *sic exponit ignotum per ignotius,* cum tam confiteri quam convinci multipliciter accipiatur » (*Apparatus In 1 Comp.,* Cd. Ms. Bamberg. Can. 20 [P. II, 71], f. 50 c. 1, cit. por GILLMANN, *Richardus Anglicus als Glossator der Compilatio I,* en « Archiv für kath. KR », 107 [1017], p. 589, nota 1). Crítica que hace suya la *GLOSSA PALATINA,* reproduciendola textualmente (Cd. Ms. Pal. Lat. 658, f. 30ra, ad C. II, q. i, c. 15 ad v. *manifesta*).

[92] « ... quid autem sit notorium *nec lege aliqua nec canone exprimitur* » (Cd. Ms. Bibl. Munic. Rouen 743 [c. 74], f. 55ra, ad C. II, q. i *manifesta,* ad v. *manifesta*).

[93] Así, por ej., en varios pasajes de su artículo, GHISALBERTI: « Per avere idea della confusione in materia che regnava nella legislazione della Chiesa, non è male dare un'occhiata ai principali passi del *Corpus Iuris Canonici:* Alessandro III spesso confonde *publicum* e *notorio* (per es. c. 3 X. 4. 19. e c. 10. X. 1. 17); Innocenzo III quelli di *manifestum* e *notorium* (per es. c. 21. X. 2. 24 e c. 24 e c. 24. X. 5. 40) » (*art. cit.,* p. 413, nota 28). Y más adelante: « Ora non è chi non veda come tale

Es cierto que frecuentemente en las decretales aparecen unidos los términos de *manifestum et notorium*,[94] *publicum et notorium*;[95] pero ello no significa que los Papas equiparen en sus efectos o no distingan bien ambos conceptos.[96] Bien conocen ellos que el notorio añade algo más a los conceptos de público y manifiesto, y al unirlos no lo hacen por confusión, sino para reforzar más la expresión, haciendo ver que se exime del ordo iudiciarius al crimen que además de ser manifiesto o público, es también notorio.[97]

Hay por otra parte que tener en cuenta que estas decretales no tenían por objeto fijar los contornos teóricos del instituto del notorio, sino aplicarlo a casos prácticos y concretos, sometidos al dictamen de la Sede Apostólica. Era natural, pues, que usaran el significado común, usual de los términos, reforzándolos hiperbólicamente a fin de no dejar duda alguna sobre la solución jurídica.

Hecha esta advertencia examinemos el aporte de las decretales a la doctrina del notorio.

En primer lugar, un célebre texto de Lucio III, en que parece[98] definir el notorio en base a la condena judicial: « *Notorium est de quo presbiter canonice condempnatur* ».[99]

indiscriminata applicazione da parte della legislazione canonistica di termini apparentemente simili, ma, in realtà, profondamente diversi, abbia creato *una profonda confusione* nella interpretazione » (*art. cit.*, p. 414). Estas observaciones parecen directamente inspiradas en Otto J.: « quem certe doctorum dissensum atque confusionem maxime promovit Jus Canonicum quod passim ad notorium provocat sed veram rei naturam haud pertingit » (*op. cit.*, p. 56).

[94] Por ej. Alejandro III en el X, II, 28, 14: « aliqui, quos *manifestum sit et notorium* uxorem alterius detinere... eorum appellationem non est deferendum »; Inocencio III en X, II, 24, 21: « ... in *manifestis et notoriis*... non credimus te teneri servare subtilitatem ordinis iudiciarii ». Cfr. además 1 Comp. II, 20, 24; 1 Comp. IV, 1, 15.

[95] Por ej. Alejandro III en X, II, 28, 13: « ... si eorum excessus (percussores clericorum) *publicus est et notorius*... non praetermittas quin eos excommunicatos denuncies »; el mismo en X, V, 3, 13: « ... si... *publicum et notorium* est simoniace intrasse... amoveas ». Cfr. además X, IV, 19, 13; X, V, 21, 2.

[96] Véase por ej. X, III, 2, 8 y X, V, 3, 11 donde hablan respectivamente de un crimen *público*, y de otro *manifiesto*, que no llegan a ser notorios.

[97] Como una prueba que Alejandro III confunde *fama* y *notorio* cita Ghisalberti (*art. cit.*, p. 415) el X, IV, 14, 2 donde, respecto a un joven que habiéndose comprometido no quiso luego contraer el matrimonio, alegando haber tenido relaciones carnales con una pariente de la futura esposa, decide el Papa: « quod *si manifestum est*, eumdem iuvenem cognovisse propinquam praedictae puellae, vel *si non est manifestum, fama tamen loci hoc habet* quum esset sponsa tantummodo de futuro, idem iuvenis ab eius impetitione potes et debeas absolvere ». En este caso, la equiparación en los efectos no significa ni confusión ni identificación de los conceptos. Se trata de un presumto impedimento de afinidad, que en el derecho entonces vigente, surgía también de la cópula ilícita extra matrimonium. La decisión, de orden, diríamos, administrativo, del Papa tiene *a evitar el escándalo* que se originaría también, aunque no fuera notorio, ya que en el lugar todos tienen por segura la ilícita relación (*fama loci hoc habet*).

[98] Parece digo. Albertus en su *GLOSSA* a la Comp. II no ve en esto una verdadera definición: « ... Hic (en la Decretal *Vestra* de Lucio III, a. 1181-1185 - Ja[2] 15187 - 2 Comp. III, 1, 1 - X, III, 2, 7) nullam dicimus esse diffinitionem, set littera sic est intelligenda: illud *de quo presbiter canonice condempnatur, diffinitur*, i.e. diffinitione declaratur esse notorium, non scil. aliqua diffinitione hic posita, set *illa diffinitione magistrorum quam premissi* » (Cd. Ms. Lips. 983, f. 74 ad 2 Comp. III, 1 c. un. *Vestra* ad v. *diffinitur*, cit. por Gillmann, *Magister Albertus als Glossator der Compilatio II*, in « Archiv für kath. Kirchenrecht », 105 [1925], p. 151 en nota).

[99] « Aliud es crimen notorium, aliud occultum. *Notorium definitur de quo presbyter ca-*

En realidad es una definición parcial e incompleta,[100] pues reproduce apenas una fuente del notorio. Debe por consiguiente integrarse con la otra indicada tangencialmente en la misma decretal: « ... *ceterum aliud est quando crimen notorium non diffitetur presbiter* », donde alude seguramente a la notoriedad de hecho, no eliminada por la negación, disimulación o excusa.

Para comprender bien el tenor de la disposición, y no ver en ella una inversion de la doctrina tradicional, hay que relacionarla con la finalidad perseguida por el Papa. Como algunos, bajo pretexto del notorio, insistían en que no se debía oir la Misa ni recibir los otros Sacramentos de sacerdotes tenidos por concubinarios, responde Lucio III precisando estrictamente los casos en que se obtenía una absoluta certeza del crimen (notorio), en los cuales, por tanto, los fieles estaban autorizados, y aún más obligados, a rechazar al presunto delincuente. Y esto sucede, en primer lugar cuando el crimen ha sido canonicamente definido y sancionado (*canonice condempnatur*). No queda entonces duda alguna sobre el delito: es notorio. Pero también cuando, sin haber sido objeto de sentencia judicial, el mismo hecho delictuoso es patente: tiene la *operis evidentia*.

La decretal no menciona *la confesión in iure facta,* que para el caso se supone incluida en la condenación canónica; pero da en cambio resalte a la sentencia, sobre la que no había insistido mucho la doctrina anterior.

Con esto quedan ya determinadas radicalmente las tres principales fuentes del notorio, como pueden verse en Inocencio III, quien lo define: « ... *que vel per confessionem, vel per probationem legitime nota fuerit, aut etiam evidentia rei que nulla possit tergiversatione celari* ».[101]

Son elementos definitivos, que encuentran más precisa formulación en Gregorio IX que habla del « *notorium per sententiam seu per confessionem factam in iure, aut per evidentiam rei, que tergiversatione aliqua celari non possit* »,[102] de donde pasaron casi literalmente al actual can. 2197 del C.I.C.

Refiriéndonos ahora especialmente al notorio de hecho, se puede encontrar una contribución no escasa en Inocencio III quien conjuga en forma especial los dos elementos de evidencia y publicidad que tradicionalmente se reconocen al notorio. Su concepto es sustancialmente el tradicional: un crimen *público,* de todos conocido, que sea además *tan evidente* que no pueda ser negado, disimulado u ocultado.[103] Pero — y aquí está su aporte — tan unidos deben andar los dos

nonice condempnatur. Aliud est occultum quod adhuc ab ecclesia toleratur. Ceterum alium *quando crimen notorium non diffitetur presbyter, vel de ipso est canonice condempnatus;* aliud est paene occultum, quod ab ecclesia toleratur... Sine dubitatione itaque teneatis, quod a clericis et presbyteris, quanquam fornicariis, quamdiu ab ecclesia tolerantur, *nec habent operis evidentiam,* licite divina mysteria audiantur, et alia recipiantur sacramenta » (Ja², 15178 - 2 Comp. III, 1, 1; X, III, 2, 7).

[100] Lo hace notar Gilbertus que anota ad v. *condempnatur:* « *insufficiens est ista descriptio,* cum non omne notorium sit tale. Nam ante sententiam potest esse notorium ut s. de divortiis. porro, s. de filiis presbiterorum c. ult. 1. I » (Cd. Ms. Fulden. D. 5, f. 105, c. 1 ad 2 Comp. III, 1, c. *Vestra,* cit. por Gillmann, *Richardus Anglicus als Glossator der Compilatio I,* en « Archiv. für kath. Kirchenrecht », 107 [1917], p. 589, nota 1).

[101] Po. 3110 - X, V, 40, 24.

[102] Po. 9626 - X, III, 2, 10.

[103] « ... si crimen eorum (clerici concubinarii) *ita publicum* est, *ut merito debeat appellari notorium,* in eo casu nec testis nec accusator est

elementos, que la *inexcusabilidad* del delito está precisamente en función *de ambos;* no sólo de la evidencia misma del hecho, sino además de que tal evidencia haya sido en cierto sentido cribada, acrisolada, consolidada por el conocimiento que el público tiene del crimen.[104]

8. - Trabajando sobre estos elementos, los primeros decretalistas afinan el concepto del notorio, y sobre todo fijan definitivamente la clasificación en diversas especies, y la correlativa terminología.

En cuanto a la definición, se da más resalte al elemento *publicidad,* en tal forma que el notorio se define explícitamente por el conocimiento que el pueblo, o a lo menos, su mayor parte, tiene del hecho delictuoso. Los primeros decretalistas y algunos decretistas de los primeros años del 1200, trabajando sobre estos elementos pueden ya fijar distintamente algunos trazos fundamentales del notorio, y sobre todo, completar la clasificación ya comenzada, que comprenda las diversas categorías que poco a poco fueron surgiendo al lado de la originaria y única categoría de la *evidentia facti.*

En cuanto al concepto mismo del notorio, continúan los glosadores dando gran relieve al actual conocimiento que la casi totalidad, o por lo menos, la mayor parte de la vecindad tienen del hecho delictuoso. En esa forma Richardus Anglicus,[105] reproducido al pie de la letra por la *GLOSSA PALATINA.*[106] Igual conocimiento consideran fundamental la *SUMMA BAMBERGENSIS* [107] y el aparato « *ECCE VICIT LEO* ».[108]

necessarius, quum huiusmodi crimen nulla possit tergiversatione celari » (Po. 698 - X, III, 2, 8).

[104] « ... crimen eiusdem presbyteri *usque adeo publicum* fuerat *et notorium* quod nullus inficiationi locus penitus existebat, *utpote cuius universae viciniae populus testis erat...* » (Po. 3268 - X, V, 34, 15).

No me explico como Ghisalberti haya podido escribir que Inocencio III « mostra di non avere una nozione troppo esatta della notorietà » (*art. cit.,* p. 415). El mismo cl.mo A. cita más adelante (p. 418) « come formulazione precisa del concetto di *notorium* » esta definición de J. Otto: « *quod notum est publice omnibus vel pluribus, et maiori parti hominum in Republica, ut nulla tergiversatione celari possit* » (*op. cit.,* p. 9).

No veo gran diferencia con la definición que resulta de los textos de Inocencio III citados, y que podría formularse así: « notorium est crimen *ita publicum* (*i. e. cuius universae viciniae populus testis est*), *quod nulla tergiversatione celari possit* ».

[105] « Dico igitur quod crimen notorium est cuius testis est populus et dissimulationi non est locus. Hec diffinitio probatur ff. de institu. acc. 1. set si pupillus § proscribere (D. 14, 3, 11, § 3), ff. de ritu nupt. 1. Palam (D. 23, 2, 43), in principio 1. di. LXI in sacerdotibus, in fine (c. 2), ff. de verb. sign. 1. Palam (D. 50, 16, 33). *Populum* intelligo in maiorem partem populi, ff. ad municipal. 1. qui maior (D. 50, 1, 19). *Testis* dixi non sola fama, set rei notitia. *Dissimulationem* expono autem, que iudicem movere possit » (*Apparatus in 1 Comp.,* Cd. Ms. Bamberg. Can. 20 [P. II. 7], f. 50, c. 1, cit. por Gillmann, *Richardus Anglicus..., loc. cit.*).

[106] « Dico igitur quod notorium crimen est cuius testis est populus et dissimulationi non est locus. hec diffinitio probatur ff. de instituto ac. 1, si pupillus § proscribere; ff. de ritu nup. palam, in princ.; di. LXI, in sacerdotibus, in fi., ff. de verb. sig. 1. palam; populus in maiorem partem populi; ff. ad munic. 1. quod maior; testis dixi non sola fama set re et notitia; dissimulationem dico que iudicem movere posset » (Cd. Ms. Vat. Pal. lat. 658, f. 30ra ad C. II, q. i, c. 15 ad v. *manifesta*).

[107] « ... ad hoc quod aliquod crimen sit notorium exigitur quod sit notum toti vicinie vel maiori parti » (a. 1206-1210; Cd. Ms. Bamberg. Can. 42 [P. II. 15], ad C. II, q. i, c. 15 *manifesta*). Cfr. Kuttner, *Repertorium,* pp. 206 ss.

[108] « Nos autem dicimus quod ad hoc quod aliquid sit notorium iiiior exiguntur: quod notum sit toti vicinie vel maiori parti, ut i. e. q. c.

La definición, en cambio, que propone ALBERTUS, como la comúnemente enseñada por los maestros, si bien se mantiene en la línea tradicional, en cuanto pone el acento en la publicidad, se expresa, sin embargo, en forma un poco ambigua, y se presta a confusiones, pues no presenta una neta distinción con la fama. Según ello, el notorio es: « *Quod commissum a populo non dubitatur* », sin especificar, por otra parte, la fuente y el origen de esa ciencia, que bien podría ser la fama pública, esparcida por una o pocas personas.[109] ALANUS ANGLICUS adopta la misma definición de Alberto, pero rechaza la añadidura « *nec est inficiationi locus* », con que se suele asegurar la evidencia incontrovertible del crimen, precisando que, en una *questio facti,* como es el notorio, es imposible que no haya lugar para excusas o reticencias. Tales excepciones, por otra parte no afectan la sustancia del notorio, cuando está suficientemente protegido por la evidencia del hecho mismo.[110]

Este peligro de confusión con la fama, da pie para profundizar las mutuas relaciones y diferencias entre los dos conceptos. Hemos visto ya un esfuerzo por no confundir estos dos institutos tan afines, y sin embargo, de efectos y de natura diversa.[111] RICHARDUS advierte que el testimonio requerido para el notorio no puede basarse en la sola fama, sino que debe ser un conocimiento más directo, una noticia del hecho.[112] La *SUMMA BAMBERGENSIS* hace ver, el absurdo que se seguiría de admitir la fama como fuente del notorio, es decir, la confusión entre lo verdadero y lo falso.[113] JOANNES TEUTONICUS nota claramente algunos elementos de diferenciación, ya que la fama puede provenir *ex suspitione,* o bien, a veces, de un autor incierto, lo que, naturalmente no se concibe en el notorio.[114] Mucho más perfecta, si bien anterior a Joannes Teutonicus, es la comparación que ofrece ALANUS en la segunda redacción del Aparato « *Ius Naturale* ».[115]

de manifesta » (c. a. 1202-1210; Cd. Ms. St. Florian XI, 605, f. 40^{rb}, ad C. II, q. i). Cfr. KUTTNER, *Repertorium,* pp. 59 ss.

109 « Sic solent magistri notorium diffinire: notorium est, quod commissum a populo non dubitatur, et addunt quidam: nec est inficiationi locus » (ante a. 1215; Cd. Ms. Lips. 983, f. 74, c. 2, cit. por GILLMANN, *Magister Albertus als Glossator der Compilatio II,* en « Archiv für kath. KR », 105 [1925], p. 151). En esto de apoyarse en la fama tiene estrecho parentesco con la citada por la *SUMMA COLONIENSIS:* « (notorium): quod credibilium virorum publica fama dilatavit » (Cd. Ms. Vindob. 2125, f. 54ra, ad C. II, q. i).

110 « ... notorium est quod commissum esse a populo non dubitatur, addiderunt quidam nec inficiationi locus est, set male, quoniam fere ubicunque vertitur questio facti, fere inficiationi locus est quod etiam in notorio locum habet. Inficiatione tamen id quod est notorium dubium non efficitur, ut extra., quia nos et hic c. de manifesta » (2ª redacción del *Apparato* « *Ius Naturale* », ca. 1210-1215; Cd. Ms. Paris, Bibl. Nat. 15393. Cfr. STICKLER, *Alanus Anglicus,* pp. 346 ss.).

111 Vedi pag. 419.

112 « Testis dixi non sola fama, set rei notitia » (Cd. Ms. Bamberg., Can. 20 [P. II. 7], f. 50ra).

113 « ... dicunt quidam aliquod esse notorium per famam, set contra aliquis potest infamari de falso sicut et de vero quod ita sit; hoc factum est notorium, ergo est notum, ergo est verum, ergo aliquod factum est verum et falsum » (Cd. Ms. Bamberg., Can. 42 ([P. II. 15], ad C. II, q. i).

114 « ... fama quandoque ex scientia, quandoque ex suspicione procedit, quandoque ex certo quandoque ex incerto authore » (*GLOSSA ORDINARIA* ad C. II, q. i c. *manifesta*).

115 Es notable la diferencia entre las dos redacciones: mientras la primera ofrece una somera descripción; la segunda contiene un pequeño, pero completo tratado sobre el notorio, que comprende cinco cuestiones: 1) quid sit notorium; 2) qualiter quid effitiatur notorium; 3) qualiter scire possit esse notorium; 4) qua-

Anota tres diferencias fundamentales: 1) la fama, aunque pública, puede originarse de la sola sospecha, en cambio el notorio requiere una certeza; 2) para engendrar la fama bastan pocos, para el notorio, o todos, o muchos; 3) la fama puede provenir de un autor incierto, no así el notorio.[116]

El problema de fondo del notorio, sigue siendo sin embargo la evidencia. Cómo asegurar al hecho notorio esa evidencia incontestable que excluya no sólo las pruebas contrarias, sino hasta la posibilidad misma de la duda.

En general, siguiendo a Graciano, insisten los glosadores en la culpabilidad tal que « *ingerit se oculis omnium vel maioris partis* ».[117]

Esta evidencia es además reforzada, por el requisito que notamos en la *SUMMA « DE IURE CANONICO TRACTATURUS »*, es decir, que sea contrario al menos a la natura, de modo que sea absolutamente inexcusable en ese sentido;[118] y por los indicios que quedan del hecho, ya sea porque se trate de un hecho actual, que permanece, en tal forma que puede ser en cualquier momento controlado, y por consiguiente, comprobadas las condiciones de notoriedad; ya sea porque, aun siendo el hecho pasajero, quedan de él vestigios o indicios, o en último término, quedan fijas sus características en la memoria continua que el pueblo tiene de ese hecho.[119]

Como se ve, con esto, se han alargado sensiblemente los límites del notorio, porque no es el mismo grado de evidencia el que cobija a un hecho actual, que a uno ya pasado, del cual sólo queda la memoria. Esta distinción, que repercute fuertemente en los efectos procesales del notorio, dando pie para una serie de cuestiones muy debatidas por la jurisprudencia y la doctrina, se traduce en una subdivisión del notorio de hecho, cuyos antecedentes señalamos en la *SUMMA LIPSIENSIS* y en la *REGINENSIS*,[120] y que se encuentra ya formulada expresamente en la *GLOSSA PALATINA*: el *notorium facti manentis actu* y el *notorium facti transeuntis*.[121]

liter iudici probetur esse notorium; 5) que sit differentia inter notorium et famam publicam (*loc cit.*; cfr. STICKLER, *art. cit.*).

[116] « Inter notorium et famam pu. hoc interest quod notorium semper surgit ex facti evidentia, fama pu. quandoque ex sola suspitione. Item scientia populi facit notorium, scientia etiam paucorum de populo facit famam pu.; notorium semper ex certo surgit auctore, fama pu. quandoque ex incerto » (*loc. cit.*).

[117] Así VINCENTIUS HISPANUS: « Est ergo notorium crimen quod facti evidentia ingerit se omnibus illius loci in quo moratur vel maiori parti » (Cd. Ms. Karlsruhe Aug. XL, f. 275^{vb}, ad 3 Comp. III, 2 c. *tua nos*, ad v. *notorium*). Cfr. KUTTNER, *Repertorium*, p. 356.

La *SUMMA BAMBERGENSIS*: « .. ideo dicimus esse notorium quod se ingerit oculis omnium vel maioris partis et ita sit in veritate » (Cd. Ms. Bamberg., Can. 42 [P. II. 15]).

JOANNES TEUTONICUS: « Notorium facti est quod exhibet se oculis omnium, i. e. quod ita habet facti evidentia quod non potest negari: supple probabiliter » (*GLOSSA ORDINARIA, loc. cit.*).

[118] « ... item quod natura non respuat, dico ius quod contra ius potest esse aliquid notorium set non contra naturam, unde peccatum sodomitarum non fuit notorium et ideo descendit dominus ut iudex, ut infra e. q. i., c. i deus omnipotens » (Cd. Ms. St. Florian XI, 605, f. 40va).

[119] Así VINCENTIUS: « ... item per facti presentis evidentiam ut s. de fi. pre. c. ult. 1. I et II, q. i, de manifesta, vel per recentem et continuam facti notorii memoriam, unde notorium est christum fuisse passum » (*Apparatus in 3 Comp., loc. cit.*); *App. ECCE VICIT LEO:* « Item exigitur quod aliqua vestigia facti appareant ut filii et filie de fornicatione, sanguis de homicidio, ar. XXXVIII di. postquam » (*loc. cit.*).

[120] Vedi pag. 421.

[121] « Hoc autem notorium facti est triplex

En el ámbito de la clasificación, hay que notar que la categoría del notorium *per confessionem aut sententiam iudicialem* no se consolidó inmediatamente.

VINCENTIUS HISPANUS, por ejemplo, la rechaza, alegando que podría darse el caso de una confesión falsa o de una sentencia infundada, lo que haría pasar por notorio, es decir, absolutamente cierto, un hecho que en realidad sería falso.[122]

La categoría estaba sin embargo avalorada por explícitos testos legislativos, por lo que poco a poco, fué tomando incremento. En TANCREDUS encontramos ya el nombre de *notorium iuris* que le aplicará luego constantemente la doctrina posterior.[123]

Al lado de estas dos categorías principales del *notorium iuris* y del *notorium facti,* se va poco a poco perfilando una nueva, aunque de menor evidencia, el *notorium presumptionis.* En ocasiones el hecho delictuoso, por su misma naturaleza, no es evidente, no puede ser controlado directamente, pero una *presunción* viene a suplir tal evidencia y a inducir la veracidad del hecho. Sería el caso de la paternidad y la filiación: no se puede directamente probar, pero el derecho la presume. Esta categoría participa en parte del *notorium facti* y en parte del *notorium iuris.* Por eso, a veces, los glosadores lo colocan como una subdivisión del *notorium facti.*[124]

Esta obra de clasificación conceptual y de formulación verbal la perfecciona JOANNES TEUTONICUS, que hace del *notorium presumptionis* una categoría aparte, y añade al *notorium facti,* una subespecie: el *notorium facti interpolati.* Así:

- notorium iuris
- notorium facti
  - manentis
  - transeuntis
  - interpolati
- notorium presumptionis.[125]

quia quoddam est facti manifesti manentis actu, extra. de appell. relatum, infra II, q. i, que lotharius et c. de manifesta; quoddam est facti manifesti transeuntis actu, ut extra. de sortilegiis ex tuum, extra. de appell. pervenit; quoddam est notorium manifesti presumpti, ut filiatio, affinitas... » (Cd. Ms. Vat. Pal. lat. 658, f. 30ra, ad C. II, q. i, c. 15 ad v. *manifesta*).

[122] « ... ego autem credo quod per sententiam vel per confessionem crimen non efficitur notorium quia secundum hoc contingeret crimen quod numquam fuerit esse notorium ut si quis confiteatur se commisisse illud cum tamen sit falsum » (*App. in 3 Comp.;* Cd. Ms. Karlsruhe Aug. XL, f. 275vb ad lib. III, 2, c. *tua nos*).

Más tarde responderá DURANDUS precisando que aquí se obtiene una certeza jurídica, que aunque no excluya absolutamente la posibilidad de error, es suficiente para el notorio: « Tu dic quod hoc non obstat, nam licet falso quis confiteatur vel inique condempnetur tamen per illam confessionem seu sententiam factum illud *habetur de iure pro notorio* donec contrarium ostendatur, nam semper confessioni stabitur, nisi error probetur... et etiam sententia stat donec eius iniquitas detegatur » (*Speculum iudiciale,* L. IV, Part. 1, *De notoriis,* f. 34vb).

[123] « *Notorium:* aliud iuris aliud facti. Item facti aut presumpti aut manifesti. Notorium iuris est illud crimen de quo quis canonice condempnatus est... facti presumpti ut paternitas et filiatio... notorium facti manifesti est illud in quo fama publica suum adminiculum administrat et ipsa rei evidentia protestatur nec potest aliqua tergiversatione celari » (*GLOSSA ORDINARIA in 2 Comp.*; Cd. Ms. Vat. lat. 2509, f. 113vb, ad lib. III, 1, c. 1 *vestra*). Cfr. KUTTNER, *Repertorium,* pp. 346 ss.

[124] « ... notorium *facti* manifesti presumpti, ut paternitas et filiatio » (*GLOSSA PALATINA, loc. cit.*); del mismo modo TANCREDUS en la *GLOSSA ORDINARIA* a la 2 Comp., *loc. cit.*).

[125] « Notorium triplex est: est enim notorium facti, notorium iuris et notorium pre-

Con esto se puede decir que se cierra una etapa del notorio. Como se puede ver a través del esfuerzo continuo de los glosadores se ha llegado a fijar bastante perfectamente el concepto, a clarificarlo, a delinear sus contornos. No es que se haya eliminado toda la problemática. Al haberse ampliado el contenido conceptual, al haber admitido esas diversas categorías que no gozan de la misma evidencia, se ha abierto, aun sin quererlo, una brecha a la confusión. La doctrina posterior tratará de enfrentarse a muchos de estos problemas, y sobre todo, se esforzará por encontrar una categoría suprema, que pueda contener las diversificaciones del notorio. Pero utilizará siempre los elementos, los ejemplos, la casuística que en este período ha elaborado la canonística. Construirá sobre las bases ofrecidas por la canonística clásica.

sumptionis. Notorium facti est quod exhibet et offert se oculis omnium, i. e. quod ita habet facti evidentiam quod non potest negari, supple probabiliter... Est autem quoddam factum continuum sive permanens, quoddam interpolatum quoddam statim transiens... » (*GLOSSA ORDINARIA* ad C. II, q. i., c. 15 *manifesta*).

Sommario L'articolo fa rilevare il contributo della canonistica classica alla formazione del « notorio », che è un istituto di fattura quasi intieramente canonica. — Prendendo le mosse dalla Causa 2, q. 1 nella quale Graziano fissa per la prima volta gli elementi essenziali del « notorio », cioè la sua pubblicità o divulgazione del fatto, e l'evidenza del medesimo, si esamina poi l'apporto di alcuni tra i principali decretisti e primi decretalisti alla precisazione e chiarificazione del concetto. — Si sottolineano infine le diverse tendenze nella formulazione concettuale e le diverse specie che sorgono accanto all'originario *notorium facti* fino ad arrivare alla classificazione definitiva proposta da Giovanni Teutonico nella Glossa Ordinaria. [R. C. L.]

Sommaire Cet article entend relever la contribution des décrétistes et des décrétalistes à la formation du « notorium », institut juridique de facture presque entièrement canonique. — L'auteur est parti de la Causa 2, q. 1 où Gratien a, pour la première fois, fixé les éléments essentiels du « notorium », à savoir sa publicité ou sa divulgation du fait, et son évidence, excluant toute contestation. Il examine ensuite la contribution que certains auteurs, choisis parmi les principaux décrétistes et premiers décrétalistes, ont apportée en vue de préciser et clarifier le concept. — Enfin, l'article souligne les tendances manifestées dans la formulation doctrinale du concept et les espèces diverses ayant surgi à côté de la figure originale du « notorium facti », jusqu'à la classification définitive proposée par Jean Le Teutonique dans la Glosse Ordinaire. [R. C. L.]

Sumario El artículo tiende a poner en evidencia el aporte de la canonística clásica a la formación del « notorio », que es un instituto de factura, casi enteramente, canónica. — Partiendo de la Causa 2, q. 1 en que Graciano fija por primera vez los contornos del notorio, con sus dos elementos esenciales de publicidad o divulgación del hecho, y evidencia o incontroverti-

bilidad, se examina la contribución de algunos entre los principales decretistas y primeros decretalistas a la precisación y esclarecimiento del concepto del notorio. — Se señalan luego las diversas tendencias en la formulación doctrinal del concepto y las diversas especies que surgen al lado de la figura original del *notorium facti,* hasta llegar a la clasificación definitiva que propone Joannes Teutonicus en la Glosa Ordinaria. [R. C. L.]

Summary

This article illustrates the origin and development of « notorium » in the teaching of the decretists and early decretalists. — The writer first considers *Causa* 2, q. 1, in which Gratian sets down the essential marks of *notorium,* namely, the public or general knowledge of the fact and the evidence or incontrovertibility of the same. Then he proceeds to examine the contributions of leading decretists and early decretalists to the clarification of the concept of *notorium.* — Finally he notes the various phases through which the formulation of the concept passed and the different species that cropped around the original *notorium facti,* down to the definitive classification given by Johannes Teutonicus in the Glossa Ordinaria. [R. C. L.]

Summarium

Der Artikel beleuchtet den Beitrag, den die klassische Kanonistik zur Bildung des « notorium » geleistet hat, das sich als ein fast ausschliesslich kanonistisches Institut erweist. — Die Untersuchung geht aus von der *Causa* 2, q. 1, in der Gratian zum ersten Mal die wesentlichen Elemente des *notorium* festlegt, nämlich die Öffentlichkeit oder die Verbreitung des Tatsachenbestandes und die Evidenz desselben; darauf wird der Beitrag einiger der bedeutenderen Dekretisten und ersten Dekretalisten zur genaueren und klareren Entwicklung dieses Begriffes untersucht. — Schliesslich werden die verschiedenen Richtungen in der Begriffsformulierung und die verschiedenen Abarten unterstrichen, die neben dem ursprünglichen *notorium facti* entstehen bis zur endgültigen Einteilung, wie sie von Johannes Teutonicus in seiner *Glossa Ordinaria* dargeboten wird. [R. C. L.]

LA FILOSOFIA DELL'INTEGRALITÀ DI M. F. SCIACCA

LUIGI BOGLIOLO

Michele Federico Sciacca ha compiuto i vent'anni d'insegnamento universitario come ordinario di Filosofia nelle Università italiane (1938-1958). Sono quasi trenta da quando iniziò la sua attiva presenza e la sua ricca produzione letteraria nel campo della filosofia italiana. Una presenza che oggi è divenuta di primo piano per tanti titoli universalmente noti.

Chi volesse più ampie notizie sulla sua vita e sul suo itinerario filosofico può leggere *La Clessidra* (Milano, Marzorati, 1959, pp. 158), un rifacimento di *Il mio Itinerario a Cristo* (Morcelliana, Brescia, 1944), scritto con l'usato stile vivacissimo, efficace, avvincente. Chi lo apre difficilmente lo chiude prima d'esserne giunto alla fine, perchè lo Sciacca unisce alle doti del pensatore quelle non comuni di scrittore. Le 46 pagine di prima sono divenute 158 in questa nuova edizione. Per introdursi nella conoscenza del pensiero di Sciacca è consigliabile leggere anzitutto questo volume. Il suo pensiero infatti si chiarisce nella vita, nei problemi vissuti e sofferti della sua esistenza concreta.

Fra le tante cose che insegna questo libro ve ne sono due fondamentali: la spietata sincerità critica con se stesso che determina le successive fasi di sviluppo del suo pensiero, il bisogno di una filosofia che risponda, di volta in volta, agl'interrogativi dell'esistenza umana, senza evadere in soluzioni illusorie. Egli non è un professionista della filosofia che sia in ogni modo costretto a fare della filosofia perchè insegna da una cattedra universitaria, è un filosofo nato che sente la filosofia come dramma interiore, personale, in cui è impegnata tutta la propria esistenza. La sua filosofia è la sua vita e ogni sua pagina è anche una pagina autobiografica. Lo svolgimento del suo pensiero, dall'attualismo allo « spiritualismo » (1931-1936), dagli approfonditi studi su Platone e Rosmini (1937-1938) all'autocritica (periodo dello spiritualismo cristiano, 1939-1948), fino all'« idealismo oggettivo » e alla « filosofia dell'integralità » (1949-1959), è tutto un generoso sforzo di chiarire sè a se stesso, di trovare una risposta profondamente umana ai problemi che gli urgono dentro. Ogni critica e ogni polemica è prima autocritica e interiore discussione. Alla freschezza di un pensiero che nasce dal dramma vissuto lo Sciacca unisce la schiettezza di indicare esplicitamente gli autori a cui si ispira, senza timore di perdere la sua originalità o di essere accusato

di eclettismo da chi conosce i suoi scritti solo dalla copertina. Egli stesso addita i capostipiti dinastici del suo pensiero: Platone, S. Agostino, Vico, Pascal, Rosmini, Blondel, in opposizione all'altro ramo dinastico che fa capo a Descartes, Spinosa, Kant. Indicare gli ascendenti storici di un pensiero non significa esserne degli aridi ripetitori o collettori di luoghi comuni. Solo chi non conosce l'interiore insofferenza e quasi direi ribellione all'*ipse dixit* di M. F. Sciacca potrebbe pensare a una passiva collezione di opinioni. L'originalità del suo pensiero e la sistematicità che gli è connaturale, nasce dal suo stesso temperamento che è la negazione stessa del conformismo, pur sempre sensibilissimo alle suggestioni del vero da qualunque parte vengano.'

Dal 1958 egli viene pubblicando presso l'Editore Marzorati di Milano l'edizione delle sue « Opere Complete ». Alcune di queste completamente nuove, altre riedizioni di opere anteriori, in parte rifatte, e attualmente introvabili. Sono già usciti 10 volumi dei 22 progettati.* Il suo scopo non è quello di porre un termine alla sua attività da cui molto si attende ancora il mondo della cultura italiano ed estero, ma solo un po' di « ordine nella sua caravella » com'egli genialmente si esprime. Con questa pubblicazione egli intende soprattutto dare rilievo al *Corpus* della sua « filosofia dell'integralità » in cui hanno finito per confluire e maturare tutte le componenti storiche e teoretiche della sua speculazione. Il suo itinerario filosofico egli ama immaginarlo come il viaggio periglioso su d'una caravella battuta dai flutti, destinata tuttavia a giungere sicuramente in porto se non si perde di vista la stella polare della fede. Ad esprimere più vivacemente questo pensiero sta a guardia d'ogni volume un'illustrazione del pittore fiorentino Primo Conti: « la caravella dalle vele crociate che attraversa le Colonne d'Ercole, simboleggia l'aspetto essenziale della filosofia dello Sciacca: non vi sono ostacoli per il pensiero umano, nè barriere invalicabili, se esso cammina sorretto dalla fede nella verità di Cristo ».

Veramente l'ordine nella filosofia dello Sciacca c'è ed è intrinseco al suo stesso sviluppo. Ma la pubblicazione delle « Opere Complete » permette ora di scoprirlo più facilmente anche a chi l'avvicina per la prima volta. È molto significativo, dal punto di vista esteriore, che abbia posto in capo alla serie il volume: *L'interiorità oggettiva,* pubblicato prima in lingua francese (1951) e quindi in spagnuolo (Madrid 1953) ed ora per la prima volta in italiano. Volume piccolo di mole, ma densissimo di contenuto, che contiene in germe tutto il pensiero di

* VOLUMI PUBBLICATI: 1) *L'interiorità oggettiva* (1ª ediz. italiana), pp. 120; 2) *Come si vince a Waterloo,* pp. 224; 3) *Interpretazioni rosminiane,* pp. 218; 4) *Atto ed essere* (2ª ediz.), pp. 172; 5) *L'uomo, questo « squilibrato »* (3ª ediz.), pp. 292; 6-7) *La filosofia, oggi* (2 voll., 3ª ediz.), pp. 980; 8) *La filosofia morale di A. Rosmini,* pp. 190; 9) *Morte e immortalità,* pp. 383); 10) *La Clessidra (Il mio itinerario a Cristo)* (2ª ediz.), pp. 160.

VOLUMI IN PREPARAZIONE: 11) *Pascal* (3ª ediz.); 12) *Chiesa Cattolica e mondo moderno* (2ª ediz.); 13) *Sören Kierkegaard e il malessere della cristianità;* 14) *La filosofia italiana* (2ª ediz.); 15) *Il tempo e la libertà;* 16) *Il momento estetico e il valore ontologico della fantasia;* 17) *L'ora di Cristo* (2ª ediz.); 18-19) *Platone* (2ª ediz.); 20) *Studi sulla filosofia antica* (2ª ediz.); 21) *Linee di uno spiritualismo critico* (2ª ediz.); 22) *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento* (2ª ediz.).

Sciacca. È proprio in questo volume dove risalta, con piena evidenza, l'unità sistematica e la coerenza intima della filosofia dell'integralità. Nonostante la varietà e molteplicità degli interessi e dei temi toccati, i volumi posteriori, sia dal lato storico come da quello teoretico, si rifanno necessariamente a questo. Gli stessi scritti che lo precedono ne sono una preparazione e un preludio.

In questa sede ci limiteremo a delineare qualcuno dei motivi fondamentali che entrano a costituire il suo edificio speculativo.

Sciacca è anzitutto un moderno che sente vivamente l'urgenza critica, come la sente tutta la filosofia contemporanea, nutrita dallo spirito di Cartesio e di Kant, e intanto si oppone a questi due pensatori in quanto non hanno saputo condurre a fondo l'istanza critica. Se Kant fosse andato a fondo della sua criticità avrebbe scoperto l'assurdo di una conoscenza limitata al puro fenomeno e di qui sarebbe risalito al Trascendente, non soltanto come idea della ragione, ma come Essere assoluto. In base a questa radicale criticità lo Sciacca riesce prima a dimostrare l'acriticità del criticismo e poi a superarlo nella fondazione della metafisica interiore da cui si apre la via verso la Trascendenza. Il criticismo e tutto il pensiero che ne dipende e vi s'ispira, compreso l'idealismo trascendentale, rimane prigioniero di se stesso; il diaframma del gnoseologismo gli preclude la via all'approfondimento della realtà e anzitutto della realtà esistenziale umana.

Il risultato principale dell'indagine critica di Sciacca è la scoperta che il conoscere è fondato sull'intuizione, che non è concetto ma è più che il concetto, perchè madre dello stesso concetto. La mente intuisce l'Idea dell'essere che è presente alla mente e costitutiva insieme della realtà e della mente medesima. L'essere non è concetto ma idea e nello stesso tempo oggetto. Non è dunque il soggetto che costituisce l'oggetto, ma viceversa l'oggetto che costituisce il soggetto. In questo senso l'essere è anteriore al pensiero pensante, sebbene non vi sia oggetto senza una mente che lo pensi. L'Idea dell'essere presente alla mente costituisce l'interiorità oggettiva e condiziona tutto il complesso dinamismo interiore dell'attività spirituale umana nella sua concretezza esistenziale. Costituire l'interiorità oggettiva significa costituire tutta la spiritualità umana. L'uomo è essere spirituale e pensante per la presenza dell'essere, esiste come pensante per la presenza dell'essere. L'intuizione dell'Idea dell'essere (dell'essere oggettivo) secondo la terminologia dello Sciacca è l'elemento primordiale dell'esperienza umana, intesa come esperienza interiore e spirituale.

Su questa base lo Sciacca ricostruisce e reinterpreta con rinnovato e radicale impegno critico l'intero corso della filosofia moderna e contemporanea da Descartes a Bacone fino al pensiero odierno, che, proprio in quella linea di pensiero, aveva perduto la dimensione della profondità. Razionalismo, empirismo, criticismo, idealismo, son rimasti alla superficie dell'esperienza coscienziale umana. L'uomo è qualcosa di molto più profondo e più grande di quanto queste filosofie lasciano supporre. Il ricupero della profondità avviene appunto mediante il passaggio dall'interiorità come la stessa verità, all'interiorità come *presenza* della verità (p. 63). Porre la verità come presenza e non come creazione dello spirito nell'interno stesso

della coscienza, significa ricuperare la dimensione della profondità spirituale dell'uomo in due sensi: come consistenza anzi sussistenza, cioè come sostanzialità, autonomia e libertà (dimensione orizzontale dell'antropologia metafisica) al di là di ogni psicologismo e gnoseologismo e fenomenismo e come trascendenza dell'essere che pur costituendo la coscienza oltrepassa i limiti della coscienza; pur interiore allo spirito umano lo trascende. La fondazione della metafisica implica la fondazione della Trascendenza. La linea della profondità orizzontale s'incontra con la coordinata della profondità verticale.

L'intuizione dell'Idea dell'essere, come fondamento primario della coscienza umana, sblocca il cammino della filosofia dal vicolo cieco del problematicismo che è la dissoluzione ultima del criticismo kantiano. La filosofia moderna infatti si presenta come problematica delle strutture, ma, poichè fuori della metafisica tutte le strutture svaniscono, la filosofia è costretta a rimanere al limite delle strutture, alla semplice descrizione esteriore dei fenomeni, lasciandosi sfuggire il senso profondo della realtà. È la dura ipoteca che Hume e Kant fanno gravare sulla filosofia moderna e contemporanea. L'oggettività interiore raggiungendo la scoperta delle strutture, ripropone e risolve anche il problema della genesi, completamente trascurato dalla filosofia attuale. È qui dove lo Sciacca riesce, dall'interno stesso della filosofia contemporanea, a riprendere il filo della tradizione classica. Problema della struttura della realtà e problema della genesi in tutto il corso della filosofia occidentale appaiono sempre così intimamente uniti da costituire il nucleo primordiale, originario, ontologico della coscienza umana, e del pensiero riflesso da Talete a Rosmini.

La criticità non smentisce la metafisica ma la postula quando non ricada nell'unilateralità e si accontenti di rimanere alla superficie dell'uomo e della realtà.

Scavando nell'autocoscienza egli scopre l'Idea che trascende la coscienza, mentre la costituisce, approfondendo l'interiorità scopre i limiti dell'interiorità umana, rimanendo dentro il pensiero riesce a scoprire la Trascendenza come fondamento della coscienza e dell'interiorità. L'autocoscienza è insieme attualità perenne del pensiero e perenne limitazione. È attualità del pensiero come prima attuazione dell'interiorità oggettiva, ma non è tutta l'interiorità oggettiva. La coscienza di sè implica due cose: l'esperienza interiore di sè come esistente e di sè come pensante. Come esistente l'uomo si scopre finito, come pensante si scopre infinito, quale infinita capacità di pensare che nessun pensiero riesce mai ad adeguare.

La scoperta di sè come esistente implica la scoperta della struttura metafisica dell'autocoscienza nella triplice implicanza di soggetto che sente, che conosce (come si vede per Sciacca conoscere non è la stessa cosa che pensare), che vuole.

L'autocoscienza dunque è sintesi, anzi atto sintetico di sentire conoscere volere. Sono tre grandi spiragli che lasciano intravvedere, secondo tre diverse direzioni, le profondità dello spirito umano; sono le tre grandi componenti di quella che lo Sciacca chiama esperienza integrale umana. La vivissima istanza

antropologica, che pervade interamente la sua filosofia, trova qui la sua formulazione adeguata, la ricca e complessa unità molteplice che dà vita e significato al vigoroso e rigoglioso sviluppo dialettico del suo pensiero, documentato nella numerosa serie dei volumi che stanno uscendo in quest'edizione delle « Opere Complete ».

Come pensante l'uomo si scopre infinito quale infinita capacità di pensare, che nessun atto del sentire, del conoscere, del volere, riesce mai ad adeguare e come tale oltrepassa i suoi stessi limiti e si vede costitutivamente aperto all'infinito. Il pensiero fondato sull'intuizione dell'Idea dell'essere crea nello spirito « lo squilibrio costituzionale », la tensione verso l'infinito. L'autocoscienza umana diviene allora autocoscienza teistica e teologica. L'approfondimento della dimensione antropologica svela l'essenziale struttura teologica dell'uomo. L'autocoscienza di essere implica l'autocoscienza di essere *da* Dio. L'uomo è la più sicura pedina di lancio verso la Trascendenza. Non si può approfondire l'uomo senza trovare Dio. Da questa prospettiva appare in tutta la sua forza la duplice istanza che permea l'intera filosofia di Sciacca, che ne spiega le origini, lo sviluppo: la prospettiva antropologica e quella teologica: l'uomo e Dio. L'agostiniano « *Deum et animam scire cupio* » si trasforma nell'equivalente: « *hominem et Deum scire cupio* ». Sta qui la sua affinità e la sua diversità dal grande Dottore cristiano. S. Agostino studia prima Dio per conoscere meglio l'uomo, Sciacca studia l'uomo per conoscere Dio. S. Agostino parte dall'alto per arrivare all'uomo, Sciacca parte dall'uomo per arrivare a Dio. S. Agostino va dall'alto in basso, Sciacca dal basso in alto, dall'esperienza interiore dell'uomo all'affermazione dell'esistenza di Dio. L'agostinismo di Sciacca è di tipo nettamente moderno ed esistenziale. La prova dell'esistenza di Dio per Sciacca non è soltanto di tipo agostiniano, egli sente il bisogno di fondarla sulla concretezza integrale dell'interiorità umana. E questo modo di ascendere a Dio lo avvicina più a S. Tommaso che all'agostinismo sfociante nell'argomento ontologico di S. Anselmo.

Sciacca ha sempre vivamente sentito il dramma dell'esistenza umana. I suoi dissensi e la sua critica all'attualismo ebbero origini di qui. Una soluzione puramente teorica dell'esistenza umana che non tenga conto della realtà e delle esigenze dell'uomo in concreto e si limiti a proporre problemi senza risolverli è molto comoda, ma altrettanto insoddisfacente e destinata al fallimento. S'incaricheranno l'esperienza e la storia a squalificare simili filosofie. Lo Sciacca scopre appunto che l'uomo è tutto un dramma perchè sintesi di finito e infinito, perchè tensione interiore che spinge l'uomo oltre l'uomo, perchè la sua interiorità è insieme presenza e assenza dell'essere. L'uomo incatenato alla storia eccede la storia, inserito nel tempo è proteso verso l'eternità. Qui il pensiero di Sciacca si apre ad accogliere l'istanza esistenziale che sostanzia il pensiero contemporaneo.

L'Idea come intermediario fra la creatura e il Creatore fonda la duplice tensione dialettica dell'Idea verso l'Essere, dell'esistente verso l'Idea. L'interiorità oggettiva fonda il supremo valore della persona umana e sgancia il dinamismo dialettico verso il suo indefinito attuarsi che è costituzionale aspirazione a Dio.

Quanto abbiamo finora detto è tutto suggerito dal ricchissimo nucleo dottrinale de *L'interiorità oggettiva*. Gli altri volumi ne sviluppano le implicanze e ne ribadiscono i capisaldi. La ripetizione di concetti è inevitabile. Sono le ripetizioni inerenti alla stessa natura di un pensiero coerente a se stesso che tende a chiarirsi sempre meglio, che ripropone un medesimo principio da un nuovo punto di vista, che riprende il discorso per portarlo a nuove conseguenze. Le ripetizioni e i ritorni nei non pochi volumi del suo *Corpus* dottrinale sono quelli di tutti gli autentici e grandi pensatori: sono come i ritornelli musicali di una sinfonia; sono l'effetto della sua struttura unitaria. Come in ogni grande filosofo, si può dire che ognuno dei princìpi fondamentali dell'interiorità oggettiva contiene tutta la sua filosofia. Sono direzioni che non divergono se non per riconvergere: la condizione della loro divergenza è la loro stessa convergenza.

L'uomo, questo « squilibrato », ad esempio, è un necessario sviluppo di una tesi fondamentale de *L'interiorità oggettiva*. È l'approfondimento, fin dove la consente la speculazione umana, della soggettività umana, è lo studio della persona umana dal punto di vista della sua struttura metafisica. È lo studio dell'uomo in tutta la sua complessità, nella sua concretezza integrale, è la messa in rilievo dello squilibrio metafisico, costituzionale dell'uomo nella sua triplice direzione del sentire, del conoscere, del volere. È il chiarimento di questo universo degli universi, che è l'interiorità umana, dalla sintesi che nell'interiorità oggettiva appariva ancora caotica, sebbene densissima, all'analisi, a fine di precisare il significato profondo della vita umana. La chiave della soluzione è sempre l'intuizione primordiale dell'Idea dell'essere (l'interiorità oggettiva), anzi l'esperienza dell'essere senza di cui non v'è esperienza umana. La grande lacuna del criticismo kantiano sta appunto nell'essersi lasciato sfuggire (molto acriticamente dunque) quell'elemento che qualifica addirittura l'esperienza umana, cioè *l'esperienza dell'essere*, per la quale l'uomo è l'uomo e il suo conoscere si distingue da qualsiasi altro genere di conoscenza. Osserva molto giustamente lo Sciacca che il discorso sull'uomo che ignora l'esperienza dell'essere, come fanno Locke, Hume, Kant, svuota interamente la ricchezza dell'interiorità umana. Così come certe forme di esistenzialismo, riducendo l'uomo ad un'incognita indecifrabile, ricadono nell'assurdo e finiscono nel dissolvimento dell'uomo dopo aver dissolto l'Assoluto nel nulla.

Per l'intuizione dell'essere lo spirito è soggetto, anzi il più perfetto dei soggetti, persona, cioè principio attivo indipendente nel senso che nessun altro principio le sovrasta, ma ogni altro principio dipende da esso e sussiste per il nesso che ha con esso (p. 41). Dire persona è dire autonomia, è dire attuazione integrale dei valori umani. « Costituirsi persona », ecco la norma che pone ordine nel caos iniziale del mondo interiore. Ma la realizzazione piena della persona non è possibile nella finitezza dell'esistenza storica. La presenza interiore del valore e della verità implica il riferimento della persona umana al Trascendente infinito. L'esistenza umana come sintesi di permanenza e divenire, di individuo e di persona, di natura e transnatura, di finito e infinito, di vicinanza e lontananza dal-

l'essere è intrinsecamente, costitutivamente contraddittoria. Ecco lo « squilibrio » costituzionale, l'infermità metafisica primordiale, l'inquietudine fondamentale, la tensione drammatica, quel non potere non aprirsi all'infinito (p. 85) che spiega tanto l'affermazione quanto la negazione di Dio e risolve la negazione in un'affermazione.

Lo « squilibrio essenziale » dell'uomo ne rivela la natura profonda come costante provocazione dell'Essere, come vocazione essenziale all'Essere (pp. 134-142).

Il tema dell'uomo, tanto caro a Sciacca, ritorna ancora svolto da un altro punto di vista nel volume *Morte e immortalità,* una delle ultime sue opere fra le più significative (Milano 1959). Il tema della morte dà occasione allo Sciacca d'intervenire in uno dei motivi più ricorrenti del pensiero attuale, delineando, in un amplissimo panorama storico, il problema della morte nelle diverse correnti filosofiche, ma insieme gli dà modo di sviluppare in una nuova direzione e scoprire una nuova dimensione dell'interiorità oggettiva come presenza dell'Idea dell'essere per una soluzione coerente con i suoi princìpi.

Una chiarificazione sostanziale dell'interiorità oggettiva l'apporta il volume (da noi già a suo tempo recensito su questa medesima rivista) *Atto ed essere.* Sciacca rimane radicalmente un moderno anche nella fondamentale concezione dell'essere. Niente può essere concepito se non come atto dell'essere. L'essenza dell'essere, in quanto priva di determinazioni, è atto puro, sempre attuale, fondante ogni altra attualità e la stessa attualità della mente. L'intuizione infatti di questo puro atto fa sì che la mente sia mente. La tensione dell'atto puro dell'essenza dell'essere fonda la relazione della mente all'essere e perciò di tutta la sintesi ontologica primitiva che è lo stesso esistente e la persona umana. Soltanto la persona umana, l'esistente, è *atto,* le altre cose sono *fatti,* sono atti solo in quanto esistono nella persona che è atto. Le cose come fatti *divengono,* la persona come atto si *sviluppa.* L'atto si attualizza, si attua, non si fa e non diviene. « L'atto non si fa ed è sempre fatto », esso è il farsi compiutamente se stesso e perciò il suo farsi è l'atto stesso, sempre fatto e sempre nell'atto di farsi. E siccome l'atto è essere e l'essere è atto, il farsi dell'atto consiste nell'atto dell'essere e i due princìpi dell'*essere* e del *farsi* si identificano, non essendo il farsi che lo stesso essere che è, e perchè è sempre essere, è farsi e perchè è sempre farsi compiutamente se stesso, è l'essere stesso.

Solo in Dio che pone se stesso come atto e in cui l'essenza è assolutamente identica all'essere, l'essere non è in relazione. In tutti gli altri esistenti l'essere è relazione ed è dialettico in tutti i suoi aspetti. Soltanto l'uomo però esiste in relazione a se stesso, tutte le altre cose esistono in relazione all'uomo. Per l'uomo e nell'uomo il creato intero diviene relazione al Creatore.

L'essere dunque è concepito dallo Sciacca dinamicamente e dialetticamente: è indefinita attuazione, attualità che sempre si attua. L'interpretazione dell'essere come atto dialettico e dinamico tende evidentemente a ricuperare dall'interno stesso della coscienza la verità dell'attualismo in quanto rimane compatibile con la concreta situazione esistenziale dell'uomo e la scoperta della Trascendenza.

Chi studia attentamente il pensiero dello Sciacca, cominciando da *L'interiorità oggettiva,* continuando con *Atto ed essere,* seguendolo ne *L'uomo, questo « squilibrato »,* in *Morte e immortalità,* ne *La filosofia morale di Antonio Rosmini,* in *Interpretazioni rosminiane,* è costretto ad ammirare lo svolgersi di una filosofia ricchissima di valori e di suggestioni, dove la modernità non rinnega la tradizione e la migliore tradizione classica greco-cristiana rivive e assimila le istanze moderne e contemporanee. Persino il volume autobiografico *La Clessidra* (1959) e le « pagine sparse » raccolte nel volume *Come si vince a Waterloo,* non si possono staccare dall'insieme senza rinunziare a coglierne i motivi centrali. Anche solo dai rapidi cenni che abbiamo fatto in queste pagine è facile apprezzare il contributo dello Sciacca al pensiero attuale. Contributo che l'ampiezza dei consensi ottenuti, anche oltre le Alpi e oltre gli Oceani, sottolinea a sufficienza.

A questa universalità di consensi chi scrive unisce di cuore anche il suo per quanto possa valere. Le grandi tesi e le grandi istanze di lui ripetono all'uomo d'oggi, con il linguaggio d'oggi, temi costitutivi della mentalità umana e cristiana. L'anima dell'agostinismo filosofico pervade tutta la filosofia umana e cristiana. Si tratta della fondamentale visuale trascendentistica e creazionistica della realtà che S. Tommaso stesso accetta in pieno. Il platonismo attraverso S. Agostino è divenuto una delle componenti essenziali della stessa filosofia tomista. Da questo punto di vista si può dire che S. Tommaso è prima platonico che aristotelico.

E poichè la non mai dissimulata critica e autocritica accompagna da capo a fondo le opere dello Sciacca, e da ogni pagina emerge un tenace, acuto, spietato sforzo di autochiarificazione, vi sentiamo dentro un invito alla discussione.

Sciacca fonda l'interiorità sull'intuizione dell'essere. Alla base del conoscere umano vi è l'intuizione, principio di ogni concetto e di ogni discorso, e perciò qualcosa che è più del discorso e del concetto. Senza questa fondazione che una critica spassionata del nostro conoscere ci costringe a constatare, non è possibile la metafisica. L'intuizione primordiale dell'essere come condizione di ogni esperienza umana, di ogni conoscenza e di ogni coscienza, come nucleo centrale dell'interiorità, come punto di partenza di ogni dialettica, non si può negare o sminuire senza negare la stessa filosofia e svuotare di contenuto l'infinita ricchezza dello spirito. Questo dato originario è stato finora troppo trascurato dalla filosofia cristiana, specialmente dalla scolastica e dal neotomismo. Una forte rivalutazione è trionfalmente in corso. Gli studi di questi ultimi decenni, subito prima e dopo la seconda guerra mondiale, ritornano insistentemente sulle necessità di ricostruire il tomismo sull'intuizione dell'essere, inteso come atto di ogni atto e perfezione di ogni perfezione. La filosofia di Sciacca viene incontro a questa esigenza profondamente sentita oggi dal tomismo, e forse in parte almeno ha contribuito a svegliarla.

Egli tuttavia preferisce fondare l'intuizione dell'essere sul presupposto della presenza interiore dell'Idea, ispirandosi alla soluzione rosminiana. L'aver Rosmini intravveduto e affermato con forza e coerenza la necessità dell'intuizione dell'essere come condizione stessa della filosofia e della metafisica contro lo gnoseolo-

gismo dominante ai suoi tempi, costituisce per lui un grande merito. La sua statura di pensatore accostata a quella di altri filosofi, più largamente conosciuti e che hanno esercitato un influsso più vasto nel campo del pensiero moderno, acquista dimensioni eccezionali.

Tuttavia noi crediamo possibile la fondazione della metafisica sull'intuizione dell'atto d'essere degli esistenti finiti. Un'intuizione che non si oppone a quella rosminiana per escluderla, ma per includerla e superarla, inverandola in modo superiore.

L'atto d'essere non è solamente dello spirito, sebbene lo spirito sia essere in modo infinitamente superiore alle cose, ma anche delle cose sensibili che costituiscono il mondo. Vi è un'affinità fra le cose e l'uomo, anteriore alla conoscenza e condizione della conoscenza stessa, per il fatto che le cose sono anzitutto forme, atti, idee incarnate. In questo senso si può dire che non esistono *cose* (nel senso in cui lo Sciacca intende questo termine), non esiste cioè una materia, esiste solo sinolo nella radicale priorità dell'atto dell'essere e dell'essenza. Il coprincipio (non la *cosa,* tanto meno la *natura*) materiale si risolve in ultima istanza nell'atto d'essere. La tesi materialistica viene così radicalmente capovolta: non esiste la materia perchè la materia si risolve nell'atto d'essere che è forma.

Ma questo non è idealismo? Tutt'altro. È la più coerente interpretazione dell'ilemorfismo aristotelico-tomista, ben diverso dall'ilemorfismo di altre correnti scolastiche e di taluni manuali che scompongono la realtà in « cose », facendo, senz'avvedersene, della materia e della forma, due cose anzichè due princìpi; scambiando e confondendo la composizione con la molteplicità. Il primato dell'atto nella metafisica tomista vale anche nella linea strutturale delle cose, poichè le cose sono primariamente atto: l'atto è il contenente, l'includente, il risolvente, di tutta la realtà, anche di quella sensibile; la potenza (la materia è potenza) è il contenuto, l'incluso, il risoluto. E poichè l'atto d'essere è l'atto di ogni atto, tutto è in ogni cosa, in certo modo (l'espressione è letteralmente di S. Tommaso nel *Commento a Dionigi*). Tutte le cose sono in ogni cosa nel senso che l'atto d'essere è insieme propriissimo e comunissimo: propriissimo di ogni singolo esistente e comunissimo di tutti gli esistenti. È *vincolo* che unisce e *forma* che distingue, è principio incomunicabile (in linea orizzontale) comunicato (in linea verticale) a tutti gli esseri, è principio di universale parentela e di singolare incomunicabile esistenza, è il nodo dialettico che unisce l'immanenza e la trascendenza, in modo tale che l'incomunicabilità condiziona la comunione (se gli esseri non fossero distinti e separati non sarebbero in comunione), l'immanenza condiziona la trascendenza (se gli esseri, per l'atto d'essere, non avessero una consistenza interiore, non sarebbero reciprocamente trascendenti). Siamo di fronte al mistero dell'essere. La comunione fra le cose non è soltanto rapporto di unità e molteplicità, ma anche rapporto fra diversi gradi della realtà. La realtà di grado superiore contiene, in modo superiore, la realtà di grado inferiore. L'uomo come realtà spirituale contiene tutta la perfezione e positività delle cose infraumane e

le trascende. In questo senso un'opposizione fra la natura e lo spirito, fra l'uomo e le cose, fra interiorità ed esteriorità, non ha senso.

Per il primato costitutivo dell'atto, nella mediazione della conoscenza intellettiva, tutte le cose irrompono nello spirito, s'immedesimano con esso, tutte le cose infraumane salgono al livello dello spirito umano, cominciano a ri-esistere secondo una nuova esistenza spirituale nello spirito conoscente, senza lasciare di essere quel che sono nella loro fisicità, che non è mai pura fisicità perchè è prima di tutto atto, forma, idea incarnata, e perciò metafisicità.

Con ragione lo Sciacca afferma con Rosmini che le cose esterne a me, non esistono per me se non quando sono in me per via della conoscenza. Anzi per l'universalità trascendentale (in senso tomistico) dell'atto d'essere, oggetto proprio, connaturale e, in certo senso, costitutivo dell'intelligenza, dal momento ch'io conosco l'atto d'essere di una singola cosa, conosco l'atto d'essere d'ogni cosa, tutto viene ad esistere in me e per me. Nulla più vi è fuori di me, nemmeno Dio. Sebbene sia più corretto dire che io sono in Dio che viceversa. La connaturalità dell'atto d'essere, in cui tutto si risolve, e dell'intelligenza, rende possibile il farsi immanente di tutte le cose nello spirito, senza perdere la loro trascendenza. Lo spirito umano diviene così il mondo dei mondi e dona al mondo una nuova esistenza nell'interiorità della coscienza, senza ledere l'esistenza che ogni cosa, per l'atto d'essere proprio ad ognuna, ha in se stessa. Nelle cose sensibili l'intelligenza, il cui funzionamento è condizionato dai sensi, coglie sempre l'atto d'essere e principalmente l'atto d'essere. La conoscenza umana non rimane mai al livello dei sensi. Una conoscenza puramente sensitiva non esiste nell'àmbito dell'esperienza umana. L'intelligenza infatti non conosce se non cogliendo l'atto d'essere. Il principio: *nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu,* dev'essere rettamente interpretato. I sensi condizionano il nascere della conoscenza intellettiva. Strutturalmente la conoscenza umana è primariamente intellettiva, solo secondariamente sensitiva. La conoscenza sensitiva si risolve in quella intellettiva, come, analogamente, la materia si risolve nella forma, e, in ultima istanza, nell'atto d'essere.

Ecco perchè ci sembra superfluo ricorrere alla presenza interiore dell'Idea dell'essere.

Vedendo intellettualmente l'atto d'essere delle cose, ne vedo l'intima contraddittorietà. Da qualunque lato le prenda a considerare, le vedo radicalmente finite, molteplici, particolari, imperfette, da ogni parte m'invitano a trascenderle, a sorpassare l'intrinseca lacerazione che fa dell'atto d'essere tutto un problema. Nella molteplicità, nella finitezza, nella parzialità, nella composizione, l'atto d'essere pone e insieme nega se stesso. Una lacerante contraddizione cosmica che, entrando, per via dell'intelligenza, nello spirito umano, vi crea il dramma, la tensione, lo « squilibrio metafisico », come dice così bene lo Sciacca. È l'agostiniana insoddisfazione, la constatazione che l'uomo trova se stesso trascendendo se stesso, scoprendo l'atto d'essere nella sua assoluta purezza originaria e originante, nella perfetta identificazione di essenza e di essere, di essere e di persona, di essere e di spirito. Atto

d'essere assolutamente puro e semplice, principio d'ogni composizione, suprema unità principio di ogni molteplicità, suprema identità principio di ogni diversità, suprema verità, suprema bontà, suprema bellezza, principio di ogni verità, di ogni bellezza, di ogni bontà. Essere sussistente principio d'ogni divenire.

Il divenire infatti si risolve nell'atto d'essere, non inteso come inerzia, ma come sorgente d'ogni dinamismo. L'atto d'essere è dunque superdinamico. Persino l'atto d'essere costitutivo delle cose è la sorgente del loro dinamismo. Come l'assolutamente immobile (non inerte!) ma superenergico atto d'essere sussistente è principio universale del divenire cosmico, così il relativamente immobile (non inerte!) atto d'essere d'ogni singola cosa è principio del divenire singolo.

Ritorna il paradosso perchè ritorna il mistero. L'intelligenza nell'indagine sull'essere s'imbatte continuamente nel mistero. Mistero che invita alla ricerca; ricerca che non s'acqueta se non nella scoperta del mistero filosofico per eccellenza, il mistero dei misteri, qual è l'Assoluto. Si direbbe che Iddio giuochi a nascondersi per farsi incontrare dall'uomo: *Deus ludit in orbe terrarum*. Quando l'uomo crede d'aver scoperto i segreti della realtà, si trova più al buio di prima. S'accorge ch'è costretto a trascenderla, a giungere là dove il mistero sommo s'identifica con la luce suprema.

Perchè queste elucubrazioni che potrebbero protrarsi assai più a lungo? Perchè meglio risalti la serietà dell'impegno speculativo del pensiero di Sciacca e la serietà delle riflessioni a cui porge occasione.

UN NUOVO METODO DI FONDARE L'ONTOLOGIA

LUIGI BOGLIOLO

Italo Mancini, già noto come filosofo per altri lavori di minor mole, ma di solida struttura, pubblica ora uno studio di assai più ampie proporzioni e di profondo impegno.[1] La serietà del cómpito e l'originalità della soluzione è di tale portata da meritare l'attenzione di chiunque segua da vicino gli sviluppi del pensiero contemporaneo. L'apertura della visuale, il senso di viva concretezza umanistica e storica che interamente sostanzia l'indagine, è destinata a riscuotere consensi vasti, almeno parziali, anche da coloro che non si trovano nella medesima corrente di pensiero.

Questo, come pure gli altri lavori che il Mancini ha in preparazione: *Studi sull'ontologia del Seicento* (Geulincx, Clauberg, Spinoza) e *Ontologia Nuova,* collocano l'A. in primo piano sulla ribalta dell'attuale pensiero italiano.

Per non divagare diciamo subito che la dottrina conclusiva del volume può essere sintetizzata nella parafrasi di una celebre espressione heideggeriana: « *il giudizio è il pastore dell'essere* » (p. 199). Sta qui il nucleo sostanziale del pensiero del Mancini. Il fondamento trascendentale dell'ontologia nasce dal giudizio sotto l'incidenza dialettica del negativo (del non-essere). Qui avviene « la rivelazione logica della dottrina ontologica » (p. 170). Egli accetta di « prendere come epigrafe della sua ricerca ontologica il motivo tomistico: *primum principium indemonstrabile est, quod " non est simul affirmare et negare ", quod fundatur supra rationem entis et non entis et supra hoc principium omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus, in IV Metaph.*, c. 3 (I-II, q. 94, a. 2) ». È il medesimo programma epigrafico che pone il Garrigou-Lagrange in testa alla sua opera più celebre: *Dieu, son existence et sa nature* (Parigi, Beauchesne, 1914), con la differenza che mentre il filosofo domenicano interpreta il principio sulla base dell'intuizione astrattiva dell'essere, il Mancini lo interpreta sulla base teoretica del giudizio e della negatività, strumenti dialettici del fondamento trascendentale. L'atteggiamento è decisamente e radicalmente antiintuizionistico: non la percezione o intuizione intellettuale, tanto meno l'astrazione, soltanto il logo apofantico del giudizio può fondare l'ontologicità dell'ontologia. Lo studio scalza un'opinione

[1] Mancini Italo, *Ontologia fondamentale,* Brescia, « La Scuola » Editrice, 1958, pp. 286.

divenuta comune fra i neotomisti contemporanei, dal Garrigou-Lagrange al Maritain, dal Jolivet ad altri minori. Solo il giudizio può costituire la fondazione trascendentale dell'essere onninclusivo che è nell'esigenza originaria del programma onninclusivo della metafisica. « Il fondamento è la pregnanza bipolare della dialettica dell'essere » (p. 110), quale risulta dall'incontro di essere e di non-essere. Rimane subito chiaro che l'indagine del Mancini conclude a un nuovo concetto dell'essere più funzionale che contenutistico, alla dottrina dell'assoluta primalità del principio di contraddizione, all'impossibilità di dedurre gli attributi trascendentali dell'essere prima della costituzione dell'ontologia teologica, il grande rilievo che acquista sia la dottrina del giudizio sia quella della negatività. L'innovazione che questo volume porta nella fondazione dell'ontologia è davvero radicale.

Vale dunque la pena, dopo questi cenni alla teoresi conclusiva, ripercorrere insieme con il chiaro Autore l'arduo cammino della sua ricerca.

Dimostrata la possibilità, l'utilità, la vitalità del programma metafisico che è sempre impegno di totalità, egli poggia solidamente il suo discorso sul doppio binario della concretezza storica e della concretezza dell'esperienza umana integrale. Riprendendo e sviluppando una figura teoretica e un linguaggio che è proprio di due forti pensatori italiani, il Mazzantini e il Bontadini, il Mancini traduce la programmazione metafisica nell'« implesso originario », onnincludente cespite primordiale, incoativamente pregno dei quattro grandi motivi esaustivi di ogni metafisica: teologico e umanistico, cosmologico e psicologico. Sinergica coimplicanza tematica che il Mancini intende giustificare e teoreticamente decifrare, scoprendone il fondamento trascendentale. L'implesso originario viene assunto, quale esigenza dell'impegno metafisico originario, metro normativo metodologico, continuamente confrontato con tutte le metafisiche, che lungo il corso dei secoli si affacciano all'orizzonte con pretese sistematiche.

Il colloquio storico inteso a dimostrare che la metafisica è scienza dell'intero comincia con Talete, continua con Parmenide, il quale, per la prima volta, dirotta decisamente il cammino della metafisica verso l'ulteriorità dell'esperienza: è impossibile che l'essere sia originariamente limitato dal non-essere (principio di Parmenide), ma s'impegna soprattutto con Platone « certamente il più grande metafisico della filosofia classica » (p. 26). Il pensiero platonico è appunto scepsi metafisica: non mai placata ricerca critica e autocritica dell'autentico fondamento trascendentale. Va da sè che la nuova visuale ontologica costringe il Mancini a una particolare interpretazione del pensiero di Platone. Respinto l'intuizionismo del mondo iperuranico, come vertice della sua speculazione, maturata nei quattro celebri dialoghi: il *Fedro*, il *Convito*, il *Fedone*, la *Repubblica*, il migliore Platone, il vero platonismo eterno, viene spostato dai dialoghi idealistici ai dialoghi dialettici (*Parmenide, Teeteto, Filebo, Sofista*) dove il contemplazionismo si muta in dialettismo ed entra in scena la multiforme dottrina del non-essere, che finisce per penetrare nelle ossa stesse della realtà per costituirla dialetticamente, composta di essere e di non-essere. Il fondamento trascendentale dei dialoghi dialettici

non sarà più l'insularismo coristico del mondo iperuranico ma « comunione dei generi », partecipazione, nesso dialettico di essere e di non-essere, in virtù appunto dell'efficacia ontologizzante del giudizio. Lo straordinario sviluppo del platonismo verso l'autentica semantizzazione dell'essere non è tuttavia portato fino alle ultime sue conseguenze. Viene scoperto il trascendentale metodico (siamo decisamente sulla giusta via), il trascendentale costitutivo, quello orizzontale: rimane in ombra il trascendentale sintetico: quello verticale che importerebbe la scoperta della dottrina della creazione. Ma bastano questi risultati a fare di Platone il massimo metafisico del pensiero occidentale. Aristotele non riesce a fondare solidamente l'ontologia perchè rimane confinato nel dualismo: da una parte l'astrattismo (*ens in quantum ens*), dall'altra l'empirismo (dottrina della sostanza) divenendo il « padre delle ontologie dualistiche » (p. 39). Dualismo che sarà poi la croce delle ontologie di Scoto e di Suarez. Aristotele rimane tuttavia grande per aver affidato la soluzione delle antinomie dell'essere a un principio metodologico supremo: « la scienza dell'essere trascendentale » (p. 42).

Il procedimento euristico del chiaro Autore si colora così di un vivo senso storico e umanistico chiarendosi via via come urgenza di salvare il fondamento trascendentale secondo la triplice direzione dell'onninclusività, della trascendentalizzazione, della ricerca dell'assoluto. Per questo è necessario premunirsi contro le « tentazioni trascendentali » dell'astrattismo, del positivismo, dell'ontologismo. Di qui la necessità della ricerca intorno ai primi princìpi, i « veicoli trascendentalizzatori », dai quali nasce l'aspetto così singolare, sconcertante, anomalo, dell'assolutezza, della normatività, della necessità nell'àmbito dell'essere. Come dall'esperienza può nascere un principio che superi l'esperienza e ne sia la norma, che sia insieme figlio e padre di essa? « C'è in questi princìpi una bipolarità tale che li porta ad insidere nel letto di Procuste o punto d'incontro di copie contrapposte, come essere dentro e fuori dell'esperienza, empirici e trascendentali, ontici ed ontologici, relativi ed assoluti, univoci ed anologici, sintetici *a priori,* intrascendibili e trascendenti » (p. 116). Sono i princìpi che rivelano la dimensione teoretica del fondamento, l'ontologicità dell'ontico. Com'è possibile ciò? Viene escluso il peccato dell'immediazionismo (p. 117): non l'essere fonda i primi princìpi, ma i primi princìpi fondano l'essere. « Al primo concetto si arriva attraverso il primo giudizio: la sede dell'essere è il logo apofantico » (p. 119). Su queste basi conduce la critica alle diverse maniere di fondazione dei primi princìpi. Sgomberato il terreno dall'obiezione positivista dell'insignificanza dei princìpi (p. 121), dall'obiezione idealistica della tautologicità (p. 131), dall'obiezione esistenzialistica dell'antropologismo (p. 134), il Mancini prosegue la critica di un trittico di soluzioni neoscolastiche (Garrigou-Lagrange, Maritain, Grégoire) che peccano di esuberanza ontologistica (p. 144) sfociando in un'ontologia della discesa (più teologica che ontologica). « Ci sono sempre coloro per i quali il motivo ontologistico mantiene la sua suggestione » (p. 145). È la linea sulla quale s'incontrano, storicamente, Plotino, Agostino, Rosmini e gli « estremisti Malebranche, Gioberti ». Questi neoscolastici che pretendono di far nascere il valore dei primi

princìpi dalla nozione dell'essere, ricadono nell'astrattismo aristotelico. La metafisica dell'esuberanza ontologica implica il limite dell'acriticità del fondamento. Soltanto mediante l'attività discorsiva (apofantica) del giudizio è possibile la fondazione critica dell'ontologia, il passaggio dall'*esse in veritate* al *cognoscere veritatem,* dalla coscienza comune alla coscienza filosofica, dalla fatticità alla teoresi.

L'indagine del Mancini punta ormai sulla dottrina del giudizio (« pastore dell'essere »), la più importante di tutto il volume, perchè nel giudizio è la scaturigine necessaria ed esclusiva dell'ontologicità dell'ontologia, l'unica garanzia del valore ontologico dell'ontico (p. 165), unica sede della « funzione veicolare trascendentale » (p. 166). Dopo aver notato che finora s'è lavorato troppo « sull'ontologia astratta, suareziana, nozionale » (p. 167), l'A. avanza l'istanza d'una logica trascendentale, fuori dell'astrattismo della logica pura, ma anche fuori dell'empirismo della pura fatticità.

Sempre colorendo storicamente la sua ricerca il Mancini istituisce perciò una serrata discussione delle teorie del giudizio. L'essenza del giudizio sta nell'*assensus,* come opinano Hoenen e Maritain, oppure nella sintesi (Kant, Rosmini)? Vi sono due tipi irriducibili di giudizio: il predicativo e l'esistenziale (Gilson), oppure il primo si riduce al secondo (Maritain)? L'essere nel giudizio viene rappresentato (Hoenen, Maritain), oppure rivelato (Rosmini, Gilson)? L'essere che il giudizio rivela è quello essenzialistico (Aristotele, Rosmini, Hoenen, Maritain), oppure quello onninclusivo, trascendentale (Mancini)? Definito il giudizio come *assensus,* come fondamentalmente unitario, come rivelatore dell'essere onninclusivo trascendentalistico, si chiarisce la posizione dell'A. che riassume il suo pensiero nella formula: « *trascendentalismo ontologico del giudizio* », cioè « dottrina ontologica nel senso trascendentale, come intreccio, partecipazione, compresenza dell'unimolteplicità, e dottrina ontologica trascendente nel senso alternativo dell'essere al non-essere, come persistenza assoluta del primo » (p. 170).

Il giudizio inteso come *assensus* si unifica nell'unico modo della trascendentalità (superando l'essenzialismo e l'esistenzialismo), rivelandosi come « veicolo specifico, e non come semplice registratore dell'essere, che viene qui illuminato e rivelato, ma non rappresentato, perchè non c'è un *prius* ontologico al giudizio, il quale non è sintesi, ma ontologizzazione della sintesi... e si manifesta infine un veicolo dell'essere offerto come intreccio di essenza (o modi) e di esistenza (posizione) e di altri dualismi similari » (pp. 170-171). È il giudizio così inteso che opera il passaggio dall'ontico all'ontologico, ma l'essere ontologizzato dal giudizio è più « *funzione che contenuto* » (p. 235). È contenuto in quanto è coerenza, incontraddittorietà, tangenza di essere e di non-essere. « Si potrebbe dire che l'essere non è l'utero fecondo, ma l'ostetrico che permetterà la parturizione metafisica dell'onticità » (p. 235). Dunque più strumentale e ontologizzante che ontologico, più conquista metodica che conquista metafisica, più mediazione dialettica che immediatezza.

L'indagine non è ancora conclusa. L'importanza fondamentale che la figura della contraddittorietà ha nella funzione ontologizzante dell'essere, rivelato dal

giudizio, impone, imprescindibilmente, la ricerca intorno al non-essere. È l'ultimo capitolo del volume (prolegomeni alla meontologia) che riprende, puntualizza e sviluppa la dottrina platonica del non-essere rilevandone tutta la molteplice ricchezza e l'efficacia nella semantizzazione dell'essere. Non manca, nemmeno in questo capitolo, una buona critica delle posizioni moderne e contemporanee sulla dottrina del non-essere, sebbene, come dice lo stesso titolo, più che una vera trattazione della meontologia, si tratti di un'introduzione alla questione che certo finora non ha ancora avuto una trattazione teoretica quale di fatto meriterebbe.

Chi ha seguito questa rapida scorsa attraverso le pagine del volume, non dura fatica ad apprezzarne il notevolissimo contributo scientifico. È un lavoro condotto con non comune potenza di penetrazione speculativa, così solidamente architettato, anche come robustezza di linguaggio, da dare l'impressione di un edificio dalle linee forti e semplici come una bella costruzione novecento. Le finalità dell'A., che si propone un rinnovamento della metafisica, fondata su nuove basi, pur richiamandosi alla migliore tradizione classica, al di là di ogni astrattismo, di ogni univocismo, di ogni nullismo, di ogni insularismo, di ogni gnoseologismo, secondo un metodo tutto permeato di concretezza storica e umanistica, sono degne del più vivo interesse. Particolare attenzione meritano le conclusioni veramente nuove e originali. Il Mancini, pur partendo dalla visuale bontadiniana dell'ontologia, non è un ripetitore: è un autentico costruttore. Il suo è un volume che costringe a pensare le cose con un'insolita profondità di meditazione, e rivela nell'A. le doti che costituiscono la stoffa del vero pensatore.

Prima di passare alla discussione, noto, di passaggio, che Novatus Picard inspiegabilmente è divenuto Picavet (p. 69 e segg.).

Il volume del Mancini non è soltanto un invito alla meditazione, ma anche alla discussione teoretica per qualsiasi lettore, e specialmente per chi, come lo scrivente, parecchie volte ha proposto un diverso fondamento dell'ontologia e precisamente l'intuizione intellettuale dell'*actus essendi*.[2] Tuttavia, al di là dell'espressione, penso che il mutuo accordo e consenso sia molto più profondo di quanto potrebbe sembrare a prima vista. Anzitutto l'intuizione intellettuale può avere una vastissima rosa di significati. Fra questi ve n'è uno che sfugge, mi pare, all'accusa di esorbitanza ontologistica e può fondare un'ontologia dell'ascesa, non della discesa. Si tratta di accogliere, con beneficio d'inventario, s'intende, l'istanza idealistica della creatività dello spirito. L'idealismo, come la pensano giustamente il Bontadini e il Mancini, nella sua conclusione attualistica, ripropone l'urgenza della metafisica come impegno di totalità e il motivo della intrascendibilità del pensiero. Ma qualcosa possiamo anche imparare dalla retorica della creatività dello spirito, tanto solennemente conclamata. Spogliata dell'esuberanza retorica dell'immanentismo assoluto, la creatività dello spirito può ricondursi alla classica

[2] Cfr. ad esempio: *Dall'intenzionalità del conoscere al concetto di metafisica* (rispondendo a Mons. Olgiati, in « Salesianum », 11 [1949], pp. 541-574); *Saggio sulla metafisica tomista del conoscere,* in « Salesianum », 17 (1955), pp. 3-57; *L'intenzionalità fondamento metafisico della libertà,* in « Sapienza », 5 (1955), pp. 1-23; *L'intenzionalità come esteticità essenziale dell'uomo,* in « Atti del III Congresso Internazionale di estetica », Venezia, 3-5 settembre 1957; ecc.

dottrina dell'*intellectus agens*, inteso non soltanto come principio astrattivo, ma *ricostruttivo* della realtà conosciuta. Si potrebbe pensare all'astrazione come un momento cronologicamente anteriore, strutturalmente interiore alla ricostruzione. Il conoscere diviene così ricostruire intenzionale. Ma poichè l'intelligenza si può definire come esperienza intellettuale dell'*actus essendi* degli enti, il suo conoscere-ricostruire è onniconoscere e dunque onniricostruire. Siamo esattamente agli antipodi di un'ontologia della discesa. Dall'unione feconda fra intelligenza e fatticità ontica nasce il *conceptus*, che è interiore trasformazione della *res* in *logos*, un nuovo modo di esistenza nell'interiorità dello spirito in cui il *logos* è stato generato. Esistenza intenzionale che si immedesima con lo stesso spirito conoscente in quanto conoscente. Lo spirito, conoscendo la *res sensibilis*, in quanto la conosce le dona il suo stesso modo d'esistere: ne raddoppia l'esistenza. Il concetto, inteso come esistenza intenzionale della *res* nella mente, è però un'universale concreto ontologicamente inclusivo della perfezione fisica della cosa. Mi pare che siamo anche lontano dal platonico contemplazionismo delle idee. L'ontologizzazione dell'ontico coincide con la ricostruzione intenzionale (onniricostruzione). Anche il giudizio è ontologizzante, ma in quanto immanente all'intuizione ricostruente. Immediatismo o mediatismo? « Il peccato dell'immediazionismo » è già superato in partenza se l'intuizione viene concepita come attività ricostruttiva. Tuttavia è un ricostruire che è anche un *ri-creare*. Nessuna attività al mondo è più simile al creare divino che l'attività conoscitiva umana. Solo così è possibile salvare l'essere dalla riduzione a mera funzione dialettica. Riduzione che impoverisce inesorabilmente la realtà dello spirito. Le grandi creazioni moderne del genio umano nella scienza, nell'arte, nella tecnica, hanno qui, mi sembra, la loro radice metafisica.

Chi scrive rimane, per intima convinzione, tutt'altro che sentimentale, deciso seguace dell'opinione che il giudizio è posteriore al concetto e vi immane. Ogni mediazione discorsiva apofantica, è interiore all'immediazione onniricostruente dell'intelligenza, per definizione facoltà recettiva, ma soprattutto ricostruttiva dell'essere. Qui è in questione il rapporto *intellectus-ratio*. La mente umana non è soltanto *intellectus*, non è nemmeno soltanto *ratio*. Riservare l'efficacia ontologizzante al solo giudizio equivale a eliminare l'*intellectus*. Solo la *ratio* in quanto discorrente è dialettica, ma solo l'intelletto rende intelligibile la dialettica del discorrere fondandone la stessa possibilità. Una dialettica senza fondamento si risolve in puro dialettismo. Primalità dell'*intellectus*, primalità del concetto, primalità dell'immediatezza inclusiva di ogni mediazione, superamento del gnoseologismo, superamento del problema del ponte, superamento del dualismo, sono tutti problemi intimamente solidali: se uno cade, tutti cadono.

Limitare la forza ontologizzante della mente umana implica un indebolimento e un impoverimento dello spirito del soggetto, la cui trascendenza costituisce l'apporto fondamentale di tutta la filosofia moderna, dal rinascimento in poi, fermentata dal grande concetto dell'uomo introdotto dal Cristianesimo nella cultura occidentale.

Lo stacco netto e radicale interposto dal Mancini fra percezione dell'intelligenza e giudizio ripropone un'altra questione: quella del rapporto fra coscienza comune e coscienza volgare, fra onticità e ontologicità, fra fondazione critica del sapere e sapere spontaneo. Vi è davvero una cesura qualitativa fra l'uno e l'altro momento? Non è forse soltanto una differenza di grado? un passaggio da conoscenza imperfetta e conoscenza perfetta, da criticità spontanea e criticità tecnica, filosoficamente riflessa? La risposta a queste aporie non può dissociarsi da altri problemi: il rapporto fra piano logico e piano ontologico, fra questi due piani e quello morale.

Se poi dalla discussione della dottrina del giudizio, con tutto ciò che essa implica, passiamo alla discussione della meontologia, altri problemi s'affacciano tosto all'orizzonte. Anzitutto ha ragione il Mancini di accentuare questo capitolo della metafisica, finora tanto trascurato. Tuttavia il rapporto fra positività e negatività, fra essere e non-essere, è intimamente solidale con la dottrina del rapporto fra percezione e giudizio. Affermata la primalità della percezione, occorre affermare la primalità dell'essere sul non-essere, del principio di affermazione sul principio di negazione, del principio d'identità sul principio di contraddizione. Affinchè la *ratio entis et non-entis* possano fondare il principio di contraddizione, è necessario che la *ratio non-entis* si fondi sulla positività dell'essere, la negazione sull'affermazione, e, in genere, ogni forma di negatività sulla positività. « *Inter quattuor ista prima* (attributa entis) *maxime primum est ens: et ideo oportet quod positive praedicetur: negatio enim vel privatio non potest esse primum quod intellectu concipitur; cum semper quod negatur vel privatur sit de intellectu negationis vel privationis* » (*De Pot.*, q. 9, a. 7 ad 6). Anteriormente alla struttura dialettica del giudizio, vi è una struttura di rapporto fra affermazione e negazione: primato assoluto dell'affermazione sulla negazione, del positivo sul negativo. Non è facile vedere come possa ancora salvarsi il primato dell'affermazione, e, in generale, della positività sulla negatività, se il valore ontologizzante del giudizio non spetta meno alla positività che alla negatività. Il primato dell'affermazione sulla negazione, non è soltanto un'affermazione di S. Tommaso, ma è anzitutto un'offerta immediata della coscienza umana. Nè sembra sufficiente lasciare sussistere il primato dell'essere sul non-essere nella risoluzione definitiva della trascendentalità nella trascendenza. Il primato della positività sulla negatività pervade (nell'offerta fenomenologica della coscienza) tutta la finitezza ontica da un lato, tutto il conoscere umano dall'altro.

Il primato del principio di contraddizione è profondamente vero nell'àmbito della conoscenza discorsiva, ma poichè la discorsività è appunto un aspetto deteriore del conoscere (l'epifania della limitatezza conoscitiva umana), richiede un fondamento non discorsivo. Il conoscere umano ha una dialettica circolare: parte dal concetto immediato (la percezione immediata dell'*actus essendi* degli enti) onninclusivo dell'essere (onninclusivo e perciò radicalmente oscuro), si chiarisce attraverso la dialettica del principio di contraddizione, per via del giudizio, torna a riposare nei concetti particolari, raggiunti dal logo apofantico. Il momento di-

scorsivo del conoscere (soprattutto il momento del giudizio) è il momento catartico della conoscenza: è come il filtro attraverso al quale si purifica e si perfeziona l'imperfetta intuizione onniricostruttiva dell'essere, la dialettica che opera il passaggio dalla conoscenza imperfetta alla conoscenza perfetta, dal confuso al distinto, dall'implicito all'esplicito.

La maggiore radicalità che presenta la fondazione della metafisica sull'intuizione anzichè sul giudizio, mi sembra ricomprendere in sè le istanze della tesi manciniana. È per questo che il nostro consenso è largo, sostanziale, cordiale. Il dissenso sta solo nell'istanza di allargare la base ontologizzante della metafisica, un'esigenza dell'esperienza per un umanesimo filosofico più profondo.

Un libro che suscita tanta messe di discussione valeva la pena di essere scritto e merita d'esser letto.

D. BOSCO E LE VOCAZIONI TARDIVE

EUGENIO VALENTINI

1. Attualità del problema

Un fenomeno che dopo la seconda guerra mondiale si è intensificato, soprattutto in alcuni paesi, è quello delle vocazioni tardive al sacerdozio e alla vita religiosa.

Di questo fenomeno varie possono essere le cause, e non è qui il caso di enumerarle, ma, nella scarsezza attuale di operai evangelici, è consolante constatarne l'esistenza e verificare l'importanza e l'attualità del problema.

Le chiamate alla vita religiosa o sacerdotale, se non all'undecima, almeno alla sesta e alla nona ora, sono cominciate fin dai primi tempi della Chiesa, anzi si può dire che allora le vocazioni così dette tardive costituissero la regola.

Basta percorrere i più grandi nomi della storia ecclesiastica, da Ambrogio ad Agostino, da S. Giovanni Crisostomo a S. Gerolamo, per constatare con evidenza questo fatto.

Ma dopo l'istituzione dei seminari, per opera del Concilio di Trento, tale fenomeno andò man mano attenuandosi, fino quasi a scomparire del tutto. Sopravvenuta però la Rivoluzione francese e la soppressione degli ordini e delle congregazioni religiose, nella seconda metà del secolo XIX, ricomparve detto fenomeno all'orizzonte della Chiesa, per opera soprattutto di S. Giovanni Bosco.

In un certo senso, vocazione tardiva lui stesso, egli aveva sperimentato, fin dai suoi teneri anni, le difficoltà di intraprendere la carriera ecclesiastica, e, sensibile ai bisogni della Chiesa e delle anime, si era lanciato in questa impresa fin dalle ultime classi del ginnasio.

È noto infatti l'episodio del sagrestano del duomo di Chieri, di nome Carlo Palazzolo, che all'età di 35 anni chiese a Giovanni Bosco, studente allora di umanità, d'aiutarlo a intraprendere gli studi ecclesiastici, e questi lo aiutò così bene che in due anni lo mise in grado di subire insieme con lui l'esame di vestizione chiericale.

Oggi, nella vita moderna, c'è la possibilità di intraprendere una nuova carriera di studi, anche ad età più avanzata, mediante le scuole serali. E quanti giovani, di ingegno sveglio e di volontà tenace, sanno imporsi sacrifici per arrivare là, dove la situazione familiare o altre circostanze occasionali, non avevano loro permesso, a suo tempo, di poter aspirare.

Quello che avviene per la carriera civile, si può oggi tentare anche per la carriera ecclesiastica o religiosa, e non mancano istituti all'uopo, ma una volta non era così.

D. Bosco capì questa situazione, e si pose subito al lavoro per trovarvi un rimedio.

2. Vocazioni tardive

Ma che cos'è, propriamente parlando, una vocazione tardiva? È noto come, per sè, ordinariamente le vocazioni si orientino e sboccino nel periodo dell'adolescenza. Possono però talvolta, per varie cause, sbocciare anche più tardi. Talora sarà una chiamata straordinaria del Signore, talora sarà una percezione tardiva di detta chiamata, dovuta a circostanze particolari; ma il più delle volte si tratterà d'un segreto desiderio sempre coltivato ma non mandato ad effetto, a causa di difficoltà economiche o d'altro genere.

Il Signore ha mille modi per fare intendere la sua voce, e rimane sempre il Padrone di ogni vita e di ogni vocazione.

Quindi accanto a vocazioni implicite o ostacolate, che tardano a rivelarsi o ad attuarsi, ne pone di quelle temporanee, dovute a segreti disegni della sua Provvidenza e che realizza poi, a suo tempo, in tutt'altra maniera e definitivamente, se l'anima presta l'orecchio docile all'appello.

Saremmo tentati di dire che D. Bosco, pur ammettendo tutte queste vocazioni, ebbe di mira soprattutto quelle che non avevano potuto realizzarsi per mancanza di mezzi o per particolari situazioni, ma che erano state percepite e coltivate già da lungo tempo.

3. Don Bosco precursore

Come in altri campi, così in questo D. Bosco fu un precursore. Uomo di un equilibrio e di uno stile pratico eccezionale, egli mirò sempre in tutte le cose all'essenziale con una volontà tenace e irresistibile. Ma mentre era tutta forza ed energia incoercibile nel perseguimento della mèta che la Divina Provvidenza gli aveva affidato, altrettanto era duttile e adattabile alle varie situazioni, piegandosi e uniformandosi a circostanze accidentali, che non intaccavano la sostanza dell'opera.

Fu così, che in tanti campi, egli seppe trovare metodi nuovi e scoprì nuove risorse là appunto ove altri avevano veduto soltanto il fallimento di tradizioni antiche e sicure.

Uno di questi campi fu quello delle vocazioni ecclesiastiche e religiose.

Scrive D. Lemoyne, descrivendo quei tristi tempi: « Il 1855 lasciava dietro di sè una colluvie di mali che sembravano senza rimedio. Infelici erano le condizioni del clero in Piemonte. Centinaia di chierici avevano gettato alle ortiche le vesti talari. Le diocesi o erano state private di seminari, o questi erano quasi deserti. L'irreligione, il mal costume, la falsata educazione, l'odio eccitato dalla

stampa contro le autorità ecclesiastiche, i preti pubblicamente vilipesi, taluni di questi gettati in prigione, altri mandati a domicilio coatto, l'abbattimento universale dell'animo dei buoni, una certa diffidenza sparsa nel cuore delle famiglie,... avevano talmente diminuito le vocazioni fra i giovani che nessuno o ben pochi aspiravano alla carriera ecclesiastica.

D. Bosco però nella sua mirabile prudenza aveva fin dal principio della rivoluzione previsto quale vuoto si sarebbe immancabilmente prodotto nel clero secolare, tanto più che la legge di soppressione dei conventi dava anche un colpo terribile ai sacerdoti religiosi. Provvedere alla penuria di vocazioni sembrava adunque un'impresa umanamente impossibile. Ma egli sentiva in sè avergli Dio affidata la missione di provvedere ai bisogni urgentissimi della sua Chiesa e non esitò ».[1]

Si mise a cercare le vocazioni fra le classi diseredate della società, ma che possedevano ancora lo spirito cristiano, trascurando di proposito quelle distinte e ricche, per essere troppo infette dallo spirito del mondo, e diede ai suoi la consegna di cercarle tra coloro che maneggiavano la zappa e il martello.

Doveva infatti mettere tra gli scopi primari della Congregazione, che un giorno avrebbe fondato, proprio quello della ricerca e formazione delle vocazioni.

Non per nulla lasciò scritto: « Ricordiamoci che noi regaliamo un grande tesoro alla Chiesa, quando noi procuriamo una buona vocazione; che questa vocazione, o questo prete vada in diocesi, nelle missioni, o in casa religiosa, non importa; è sempre un gran tesoro che si regala alla Chiesa di Gesù Cristo. Per mancanza di mezzi non si cessi mai di ricevere un giovane che dà buone speranze di vocazione. Spendete tutto quello che avete, e se fa mestieri andate anche a questuare, e se dopo ciò vi troverete nel bisogno, non affannatevi che la SS. Vergine in qualche modo, anche prodigiosamente, verrà in vostro aiuto ».[2]

Così coltivò fin dai primi tempi le vocazioni dovunque le trovava, tra i giovani e tra gli adulti, e esempi di quest'ultima categoria furono D. Bodrato, D. Sala, D. Turco, D. Provera, e più tardi il Conte Cays, D. Rinaldi, il Principe Czartoryski.

Questi però erano piuttosto casi isolati. Doveva giungere il tempo in cui lui avrebbe organizzato queste vocazioni in un'opera stabile.

4. L'opera di Maria Ausiliatrice

L'anno 1875 vide l'origine di quest'opera nuova a cui D. Bosco si accinse mosso da impulso di zelo sacerdotale e da superne illustrazioni.

a) *Origine soprannaturale.*

Ascoltiamo la narrazione fatta da D. Bosco stesso ai membri del Capitolo Superiore: « Un sabato a sera mi trovavo a confessare in sagrestia ed era distratto. Andava pensando alla scarsità dei preti e delle vocazioni ed al modo di accre-

[1] G. B. Lemoyne, *Mem. Biogr. di D. Giovanni Bosco,* Edizione extracommerciale, vol. V, S. Benigno Canavese, 1905, pp. 388-389.

[2] G. B. Lemoyne, *Mem. Biogr.* ecc., vol. V, 1905, pp. 396-397.

scerne il numero. Mi vedeva davanti tanti giovani che venivano a confessarsi, buoni giovani ed innocenti, ma diceva fra me: — Chi sa quanti non riusciranno e quanto tempo ancora ci vuole finchè ci siano coloro che persevereranno; ed il bisogno della Chiesa è pressante.

Stando molto distratto in questo pensiero, pur continuando a confessare, mi sembrò trovarmi in mia camera al tavolino a cui son solito lavorare ed avevo il registro tra mano di tutti coloro che erano in casa. E diceva fra me: — Come va questo? Sono qui che confesso in sacrestia, e sono in camera a tavolino. Che io sogni? No; questo è proprio il registro dei giovani, questo è il mio tavolino a cui sono solito lavorare. — Intanto sentii una voce dietro di me che mi disse: — Vuoi sapere il modo di accrescere e presto il numero dei buoni preti? Osserva quel registro, da esso ricaverai quanto è da farsi.

Io osservai, poi dissi: — Questi sono i registri dei giovani di quest'anno e degli anni antecedenti, e non c'è altro. — Stavo molto pensieroso, leggeva nomi, pensava, guardava sotto e sopra, se trovava altro, ma nulla.

Allora dissi tra me: — Sogno o son desto? Pure sono qui realmente al tavolino, quella voce che ho udito è voce vera. — Ed in un tratto mi volli alzare per vedere chi fosse *Colei* che mi aveva parlato; e mi alzai realmente. I giovani che si confessavano a me d'intorno, vedendo che mi alzava così in fretta e spaventato, si credettero che mi venisse male; mi sorressero; ed io rassicurandoli che era nulla, continuai a confessare.

Finite le confessioni e venuto in mia camera, guardai sul mio tavolino e vi era realmente il registro dei nomi di tutti coloro che sono in casa, ma non trovai altro. Esaminai quel registro, ma non conobbi come da quello potessi ricavare il modo di avere preti, molti preti presto. Visitai altri registri che avevo in camera per vedere se da quelli potessi ricavar qualche cosa, ma da essi dapprima non ricavai costrutto di sorta. Domandai altri registri a D. Ghivarello; ma tutto fu inutile. Continuando sempre a pensare su questo e facendo passare i registri antichi per obbedire al comando di quella voce misteriosa, osservai che di tanti giovani che intraprendono gli studi nei nostri collegi per darsi poi alla carriera ecclesiastica, appena 15 su 100, cioè neppure 2 su 10 arrivano a mettere l'abito ecclesiastico, allontanati dal Santuario da affari di famiglia, dagli esami liceali, dal mutamento di volontà che sovente accade nell'anno di rettorica. Invece di coloro che vengono già adulti, quasi tutti cioè 8 su 10, mettono l'abito ecclesiastico ed a ciò riescono con minor tempo e fatiche.

Dissi adunque: — Di costoro sono più sicuro e possono fare più presto; è ciò che cercava. Bisognerà che mi occupi molto in modo speciale di loro e che apra dei collegi espressamente per loro, e che cerchi la maniera di coltivarli in modo speciale. — Ora l'effetto farà poi vedere se quanto avvenne è un sogno od una realtà ».[3]

E si mise senz'altro all'opera stendendo il programma delle nuove iniziative, mandandone copia ai Vescovi del Piemonte, sollecitandone l'approvazione del

[3] E. Ceria, *Mem. Biogr. del Beato Giovanni Bosco*, vol. XI, Torino, S.E.I., 1930, pp. 32-33.

Santo Padre e stabilendo il luogo dove si sarebbero dovuti raccogliere quelli che sarebbero stati chiamati « Figli di Maria ».

b) *Approvazioni e contrarietà.*

Dapprima D. Bosco ne parlò al Papa Pio IX, che rimase entusiasta dell'opera e lo consigliò di portarla a conoscenza di alcuni Vescovi per averne l'approvazione, dopo di che egli l'avrebbe commendata con un particolare « Breve ».

L'Arcivescovo di Genova e i Vescovi di Albenga, Vigevano, Acqui, Alessandria, Tortona, Casale, Fossano, Susa approvarono subito il progetto di D. Bosco, mentre invece l'Arcivescovo di Torino, Mons. Gastaldi, e il Vescovo di Ivrea, Mons. Moreno, vi si opposero con tutte le loro forze.

D. Bosco fu così costretto a mettere la sede della nuova opera fuori Torino, presso un Ordinario che gli fosse benevolo, e scelse a questo scopo la casa di Sampierdarena, in cui era direttore D. Paolo Albera.

Anche questo provvedimento non calmò del tutto l'animo dell'Ordinario torinese, ma il S. Padre inviò ugualmente l'approvazione promessa con un « Breve » di lode, in data 9 maggio 1876, nel quale si concedevano le indulgenze richieste.

Le incomprensioni di Mons. Gastaldi erano dettate, come in casi analoghi, da una certa gelosia della sua giurisdizione episcopale e da tutto un insieme di situazioni psicologiche che meriterebbe di essere studiato con un'analisi storica profonda e che servirebbe forse a dare una soluzione soddisfacente ad un atteggiamento quanto mai oscuro e misterioso, che torturò D. Bosco per dieci anni e che mise Mons. Gastaldi in una luce sinistra, mentre aveva certamente uno zelo generoso, una volontà indomita e una capacità di prim'ordine che lo fecero un grande Arcivescovo.

La ragione principale che egli portava contro l'« Opera di Maria Ausiliatrice » era il timore che si svuotasse il suo piccolo seminario. Ma questo timore era più teorico che reale, dato che mai egli aveva pensato a coltivare le vocazioni degli adulti.

In realtà ciò che lo muoveva era piuttosto una tendenza al giuridismo esagerato nella formazione del clero e perciò una diffidenza pressochè innata verso queste vocazioni tardive, che non corrispondevano certo al suo sogno d'un clero dotto e coltivato, e nello stesso tempo una tendenza monopolistica in tutto ciò che riguardava la disciplina ecclesiastica del clero della sua diocesi, fosse esso secolare o regolare, e perfino di quello degli antichi Stati piemontesi.

c) *Il programma.*

D. Bosco, nel suo stile pratico, compose e lanciò subito il programma dell'Opera intrapresa, diffondendolo presso Vescovi, Parroci e presso quelle persone che egli prevedeva potessero interessarsi all'impresa e che sarebbero poi divenuti i suoi cooperatori.

Ne trascriviamo qui la parte essenziale, tralasciando quanto riguarda il corredo.

SCOPO DELL'OPERA

Scopo di quest'Opera è di raccogliere giovani grandicelli, che abbiano decisa volontà di fare gli studi letterari mercè corsi appropriati, per abbracciar lo stato ecclesiastico.

ACCETTAZIONE

1. Ogni allievo deve appartenere ad onesta famiglia, essere sano, robusto, di buon carattere, nell'età dai 16 ai 30 anni. Saranno preferibilmente accettati coloro che sono sciolti dal servizio militare oppure hanno qualche probabilità di andarne esenti.

2. Abbia un certificato che dichiari la condotta edificante, la frequenza alle funzioni parrocchiali ed ai santi Sacramenti, la decisa volontà di abbracciare la carriera ecclesiastica, ed abbia almeno compiuti i corsi elementari della lingua italiana.

3. Attestato di nascita, di sofferto vaiuolo, notandosi pure se può almeno in parte pagare le spese prescritte dal Programma.

4. Non si andrà in vacanza nelle ferie annuali. Il necessario sollievo sarà procurato nel collegio, od in altro sito scelto a quest'uopo.

5. Terminati i corsi letterari ogni allievo è libero di farsi religioso, recarsi nelle Missioni estere o ritornare nella rispettiva Diocesi, per chiedere al proprio Vescovo la facoltà di vestire l'abito chiericale. In quest'ultimo caso il Direttore dell'Opera si farà premura di raccomandare umilmente i candidati al rispettivo Ordinario, affinchè secondo il merito si degni prenderli in benevola considerazione.

STUDIO

1. Lo studio abbraccia il Corso classico fino alla filosofia esclusivamente; ma l'insegnamento si estende soltanto alla lingua italiana, lingua latina, storia, geografia, aritmetica, sistema metrico, ed agli elementi della lingua greca.

2. Da queste classi restano esclusi quelli, che non hanno l'età sopra descritta, o non intendono consacrarsi allo stato ecclesiastico.

3. La retta è fissata a fr. 24 per ogni mese, e si pagano a trimestri anticipati, per un anno fr. 300. Per tutto il tempo degli studi letterari fr. 800.

4. Con questa retta viene soddisfatta ogni spesa di scuola letteraria, scuola di canto fermo, di musica, declamazione, vitto, alloggio, medico, parrucchiere. Restano a carico degli allievi le spese di vestiario, calzatura, riparazione, medicine e libri.

5. Il trattamento del vitto sarà come segue: a colazione e a merenda pane sufficiente; a pranzo minestra, pietanza, vino e pane a piacimento; a cena minestra, companatico e pane a piacimento.[4]

[4] E. Ceria, *Mem. Biogr. del Beato Giovanni Bosco*, vol. XI, Torino, S.E.I., 1930, pp. 532-533.

d) *La scuola di fuoco.*

Come in tutte le altre sue imprese D. Bosco non mise l'accento sui programmi e sui progetti ma sulle realizzazioni. Per comprendere bene il programma da lui formulato bisogna innanzitutto studiare la realizzazione che egli ne fece con « la scuola di fuoco ».

Egli ne parlò pubblicamente per la prima volta nella Buona Notte dell'8 febbraio 1876, ma, come era suo costume, non pose alcun intervallo di tempo tra il concepimento e l'attuazione.

Quali erano le caratteristiche di questa « scuola di fuoco » che egli avrebbe voluto attuare dovunque si trovassero i Figli di Maria?

Ci pare di poterle sintetizzare nei seguenti punti:

1) Scuola separata dai corsi regolari di ginnasio, e avente programma proprio intensivo.

2) Scuola dotata di professori scelti, abili nella didattica, forniti di grande zelo e miranti più alla formazione intellettuale degli alunni che alla loro informazione culturale.

3) Alunni anziani dotati di grande buona volontà, pronti ad ogni sacrificio e anche a sacrificare le vacanze autunnali, per guadagnare tempo.

4) Scuole limitantesi alle materie essenziali, trascurando deliberatamente le accessorie.

5) Volontà decisa di abbracciare lo stato ecclesiastico, senza mira di titoli legali di studio.

Qualcuno penserà che da tale scuola saranno usciti soltanto dei mezzi preti, dotati di scarsa cultura e capaci di realizzare ben poco di buono. Ma così non la pensava D. Bosco e, malgrado l'opposizione di molti, egli non indietreggiò nella sua impresa e la storia gli diede ragione.

Perfino alcuni dei primi Salesiani non vedevano di buon occhio tale opera e non avendo la penetrazione profonda di D. Bosco e la sua antiveggenza, furono involontariamente di ostacolo all'impresa. Da quest'opera però doveva uscire un D. Rinaldi, terzo successore di D. Bosco nel governo della Congregazione, un D. Unia, l'apostolo dei lebbrosi, un D. Milanesio e un D. Balzola, missionari intrepidi e leggendari, e innumerevoli altri Salesiani che lasciarono un nome nella storia della Congregazione.

Nel 1884, quando si trattava di trasportare i Figli di Maria da Mathi a S. Giovanni Evangelista in Torino, D. Bosco precisava ancora di più il suo pensiero:

« I Figli di Maria — disse — sono per l'azione, mentre i piccoli che vengono su nelle nostre case saranno per la scienza.

I Figli di Maria in gran parte rimangono nostri e ne abbiamo parecchi vantaggi a coltivarli. Anzitutto non urtiamo i Vescovi, che generalmente non li curano temendo della loro condotta e preferiscono i giovanetti; poi i parenti

ne contrastano meno la vocazione, ed essi medesimi hanno pochi progetti in testa, mentre nei giovanetti la fantasia crea mille speranze; infine le autorità scolastiche se ne impacciano meno e non sono tanto gelose di scuole simili ».[5]

5. Progetti e speranze di D. Bosco e di Pio IX

D. Bosco ebbe per questa sua opera una simpatia particolare e seppe comunicare le sue speranze e il suo entusiasmo anche a Pio IX.

È preziosa a questo riguardo la lettera di D. Bosco scritta da Roma a D. Guanella nella Pasqua del 1876, e che rispondeva all'indirizzo che lo stesso D. Guanella aveva inviato al S. Padre il 1° aprile, dietro suggerimento di D. Bosco.[6]

Eccone il tenore:

« Don Luigi carissimo,

Nell'ultima udienza di ieri (15) il Santo Padre con grande bontà si compiacque di leggere fino all'ultima linea la lettera indirizzata al medesimo dai Figli di Maria. Di poi si fece a domandare il loro numero, lo studio, le speranze che se ne possono concepire, la loro sanità; se palesano tendenze per le Missioni estere, ecc. Io ho procurato di appagarlo nel miglior modo possibile: — Ringrazio Dio, Egli disse, di avere disposto che venisse iniziata quest'opera. Dite a quei buoni giovani che io li amo molto nel Signore, che conto sopra di loro per guadagnare anime a Dio. Studio, moralità, disprezzo del mondo deve essere il loro programma. Quanto di cuore li benedico! — Ciò detto prese la penna e scrisse le preziose sue parole in fondo all'indirizzo che i Figli di Maria gli avevano mandato. Ha poi concesso loro molte indulgenze che loro indicherò di presenza.

Intanto, carissimo D. Luigi, lavori di buon grado: la grazia divina non ci mancherà. Calma, pazienza e coraggio. Molte cose a voce...

Mi saluti caramente tutti i Figli di Maria e scriva anche a D. Albera la speciale benedizione che il Santo Padre manda ai Figli di Maria che sono in quella casa. Mi ami in G. C. e mi creda,

Aff.mo amico
Sac. Giov. Bosco ».[7]

Ci voleva davvero « calma, pazienza e coraggio » per continuare nell'opera intrapresa. Infatti non molto tempo dopo, in occasione della pubblicazione del « Breve » del S. Padre, il Teol. Margotti scriveva a D. Bosco, dicendogli di essere stato richiamato all'ordine dal proprio Arcivescovo, Mons. Gastaldi, per questa pubblicazione fatta a sua insaputa nell'« Unità Cattolica », e rammaricandosi di non poter più pubblicare nulla su tale argomento, causa la proibizione avuta.

[5] E. Ceria, *Mem. Biogr. di San Giovanni Bosco*, vol. XVII, Torino, S.E.I., 1936, p. 546.

[6] È da notare che in quel tempo il Servo di Dio D. Guanella era salesiano ed era stato posto da D. Bosco a capo della novella Opera.

[7] E. Ceria, *Epistolario di S. Giovanni Bosco*, Edizione extracommerciale, vol. III, Torino, S.E.I., 1958, lett. 1433, pp. 39-40.

Eppure D. Bosco non desisteva, perchè era sicuro del fatto suo e aveva considerato la cosa davanti a Dio.

A parecchi Salesiani, il 6 febbraio di quello stesso anno, aveva detto:

« È per questo che non diamo mai indietro perchè noi andiamo sempre avanti sul sicuro. Prima d'intraprendere una cosa *ci accertiamo che è volontà di Dio che le cose si facciano. Noi incominciamo le opere nostre con la certezza che è Dio che le vuole. Avuta questa certezza, noi andiamo avanti. Parrà che mille difficoltà s'incontrino per via; non importa; Dio lo vuole, e noi stiamo intrepidi in faccia a qualunque ostacolo* ».[8]

E trattando più specificatamente del nostro tema, pochi giorni prima aveva detto a D. Barberis: « Ora abbiamo messo fuori l'Opera di Maria Ausiliatrice. Pare che in questo primo anno vi siano alcuni ostacoli, e le cose non procedano avanti come si desidererebbe; il numero cioè è un po' ristretto. Ma vedrai che riuscirà certamente bene e col tempo resterà l'unica risorsa dei Vescovi e delle Missioni. Perchè, ora si ha un bel dire: — I tempi sono cattivi, ma si spera che in breve cambieranno, verranno tempi migliori e perciò maggior numero di vocazioni! — Questi tempi migliori noi li possiamo desiderare; ma sperare, no. Se è vero che gli effetti sono proporzionati alle cause e che poste le cause devono venire gli effetti, le cose che ora vediamo, sono radici così potenti, così funeste che gli effetti devono riuscire ben amari e ben lunghi, nè vista umana riesce a percepirne i termini. Solo trenta o quaranta anni fa c'erano vari Stati cattolici: uno poteva sperare salute dall'altro; ora più niente, niente. Contuttociò, facciamoci coraggio; la messe è grande; il nostro sassolino al maestoso monumento della vittoria lo porteremo anche noi ».[9]

E quasi profetizzando soggiungeva:

« Anche in questo vi saranno molti Vescovi, che vista la buona prova che facciamo noi di questi adulti, seguiranno il nostro esempio e apriranno case a questo fine. *Deo gratias*. Noi diamo la spinta e siamo ben contenti che il bene si propaghi, qualunque siano i modi e gli strumenti coi quali si propagherà. Io ho una speranza straordinaria in questi figliuoli di Maria. Io li credo l'unica risorsa della Chiesa in questi tempi ».[10]

Questi stessi concetti aveva svolto in un importantissimo discorso ai direttori, nel quale aveva asserito: « L'Opera di Maria Ausiliatrice va aumentando assai, e prendendo, come spero, *proporzioni colossali* farà un gran bene alla Chiesa ».[11]

Egli aveva sperimentato fin da principio come tali giovani « avevano seria applicazione, fervida pietà ed anche buone disposizioni a servire i compagni più giovani »[12] ed era perciò che concepiva le più liete speranze.

Diceva infatti: « Questi giovani *adulti e di molto criterio*, appena siano preti, renderanno molto frutto; anzi lo rendono già prima d'esser preti, poichè servono

[8] E. Ceria, *Mem. Biogr. del Beato Giovanni Bosco*, vol. XI, Torino, S.E.I., 1930, p. 54.
[9] E. Ceria, *Mem. Biogr.*, vol. XI, p. 52.
[10] E. Ceria, *Mem. Biogr.*, vol. XI, p. 54.
[11] E. Ceria, *Mem. Biogr.*, vol. XII, Torino, S.E.I., 1931, p. 77.
[12] E. Ceria, *Mem. Biogr.*, vol. XI, p. 32.

a disimpegnare uffizi delicati in casa, assistono, sorvegliano, fanno da maestri elementari ».[13]

Anzi nel sogno profetico sull'avvenire delle Missioni salesiane, fatto nel 1885, asserì più perentoriamente: « La Società Salesiana prospererà materialmente, se procureremo di sostenere e di estendere il Bollettino, l'opera dei Figli di Maria Ausiliatrice, e l'estenderemo. Sono così buoni tanti di questi figliuoli! La loro istituzione è quella che ci darà valenti confratelli risoluti nella loro vocazione ».[14]

6. **Realizzazioni e opposizioni**

L'attuazione di questo grande disegno di D. Bosco non fu senza scosse, anzi dobbiamo avere il coraggio di asserire che non fu realizzato che in parte.

Le difficoltà, come abbiamo veduto, furono sia esterne che interne, ma furono quest'ultime che determinarono la parzialità del successo.

L'eco di questa difficoltà lo si coglie dalla vita stessa del Santo, nonchè dalle preoccupazioni e constatazioni dei suoi successori.

Nei primi tempi, appena stabilita la « scuola di fuoco », essa fu ostacolata dai professori stessi che avrebbero dovuto attuarla e alla fine del 1876 ne fu tentata perfino la soppressione.

È ben vero che D. Bosco resistette e l'Opera alla fine si impose ed ebbe una casa propria, ma è anche vero che le difficoltà latenti l'accompagnarono sempre e le impedirono quel successo totale che essa meritava.

La prima casa per i Figli di Maria fu quella di Sampierdarena e il risultato del primo anno di vita fu il seguente:

Totale degli allievi	n.	100
Finirono il ginnasio	»	35
Di essi aspiravano allo stato religioso	»	8
Aspiravano alle Missioni estere	»	6
Si ascrissero al clero della propria Diocesi	»	21

Più tardi si ebbe la casa di Mathi, e poi quella di S. Giovanni Evangelista, e i risultati non furono meno lusinghieri.

Il « Bollettino Salesiano » dell'agosto 1892 riportava la seguente preziosa testimonianza: « Le speranze di D. Bosco non andarono deluse: ben oltre a 500 furono già i chierici che in questi anni uscirono da dette scuole. Alcuni al presente, già da più anni ordinati sacerdoti, sono zelanti Parroci, altri indefessi apostoli nelle Missioni ».

Poi le case si moltiplicarono e sotto il rettorato di D. Rua gli Istituti nei quali in tutto o in parte erano coltivate le vocazioni tardive erano, nella sola Italia, undici, e precisamente: Cavaglià, Chieri, Foglizzo, Ivrea, Lugo, Pedara, Penango, Roma, Sampierdarena, Martinetto, Valsalice. Questa molteplicità però

[13] E. Ceria, *Mem. Biogr.*, vol. XI, p. 55. *Bosco*, vol. XVII, p. 645.
[14] E. Ceria, *Mem. Biogr. di San Giovanni*

potè essere anche di nocumento all'Opera, che esigeva un personale specializzato, una dedizione totale allo studio, e una scuola separata da quella degli alunni ordinari.

Ma ascoltiamo a questo proposito la voce dei Successori di D. Bosco, che sono come la eco delle preoccupazioni e della situazione reale dell'Opera durante il loro rispettivo rettorato.

D. Rua, dopo aver raccomandato nel 1905 che ogni Ispettoria avesse la propria casa pei Figli di Maria e aver asserito che questo corrispondeva *allo scopo primario* della nostra Congregazione,[15] nel 1907 lodava lo zelo dei confratelli che promuovevano tale opera, e soggiungeva: « Ho saputo con piacere che un Ispettore vi destinò una sua casa, e che già ve ne aveva raccolti una settantina, tutti solleciti del loro miglioramento morale e dell'acquisto del necessario sapere. In altre Ispettorie ce n'erano di meno, ma tutti ben coltivati. Si reputino fortunati quegl'Ispettori e Direttori che ne hanno già qualcheduno, anzi procurino di aumentarne il numero; *li provvedano dell'insegnamento necessario e stabiliscano un orario fisso e metodico,* affinchè possano approfittare bene ne' loro studi. Maria SS. Ausiliatrice non mancherà di benedire quelle case e quei superiori che si prendono a petto *quest'opera provvidenziale, che è tutta sua,* e di tante vocazioni fu fruttuosa per la Pia nostra Società ».[16]

E fu appunto sotto D. Rua che venne introdotto nelle Costituzioni quello che è l'attuale articolo 6°, in cui dopo aver detto che « questa Società si darà massima cura di coltivare nella pietà e nella vocazione quelli che si mostrassero specialmente commendevoli per istudio e pietà » si prescrive che « si aprano ospizi, il cui programma ed orario siano ordinati a coltivarne le vocazioni ecclesiastiche », e poi si aggiunge: « Lo stesso è a dire degli ospizi per i *Figli di Maria,* cioè per quegli aspiranti allo stato ecclesiastico o religioso, i quali a motivo dell'età avanzata non potrebbero facilmente seguire altrove la loro vocazione ». Questo rimane perciò uno degli scopi principali della nostra Società, il quale precede, in ordine di importanza, la stessa istituzione di collegi per scuole primarie e secondarie.

D. Albera nel 1920, scrivendo in favore delle vocazioni missionarie, diceva: « Non posso qui trattenermi dal ricordarvi quel che scriveva il Ven. nostro Padre nel 1878 a un eminentissimo personaggio, riguardo alle vocazioni: " È difficile trovare leviti nelle agiatezze; perciò si cerchino con la massima sollecitudine tra le zappe e tra i martelli, *senza badare all'età* e alle condizioni. Si radunino e si coltivino *fino a che non siano capaci di dare il frutto che i popoli ne attendono.* Ogni sforzo, ogni sacrificio fatto a questo fine, è sempre poco in paragone del male che si può impedire e del bene che si può ottenere ".

Chissà che adesso tra di noi non si dimentichi un po' troppo questa norma paterna, col pretesto che la nostra Congregazione ha bisogno di religiosi colti in

[15] *Lettere Circolari di D. Michele Rua ai Salesiani,* Torino, Tip. S.A.I.D. « Buona Stampa », 1910, p. 337.

[16] *Lettere Circolari di D. Michele Rua ai Salesiani,* pp. 503-504.

ogni ramo dello scibile umano, e che tale non può divenire chi imprenda gli studi in età avanzata, tra i Figli di Maria?

È invece desiderio dei Superiori che a questi si dia il maggior sviluppo possibile in ogni Ispettoria...

L'opera dei Figli di Maria per le vocazioni tardive *sarà sempre per noi sorgente inesausta di buone vocazioni,* come lo è stato fino ad oggi ».[17]

E nel 1921, pochi mesi prima di morire, replicava:

« In ogni Ispettoria... vi sia una casa per i Figli di Maria, possibilmente modellata su quella di Penango.

Oggi forse quest'Opera di Maria Ausiliatrice per le vocazioni tardive è alquanto trascurata; eppure non ha cessato d'avere tutta la sua importanza. *Non si tratta certamente di fare dei preti a metà, senza gli studi necessari, che questo sarebbe un danno immenso per la Chiesa e per la nostra Società,* e d'altronde è ormai reso impossibile dalle precise disposizioni del Codice riguardo agli studi ecclesiastici: *si tratta di un prezioso segreto per avere più numerose e più salde vocazioni.*

Sia dunque l'Opera di Maria Ausiliatrice una delle più care ai nostri Ispettori, come lo fu a D. Bosco, a D. Rua, e lo è pur oggi a tutti i Superiori del Capitolo ».[18]

Di D. Rinaldi basterà citare quanto egli scrisse negli « Atti del Capitolo » del 24 gennaio 1926. Così egli si esprime:

« Circa la Pia Opera di Maria Ausiliatrice ho dei ricordi affatto personali per avermene D. Bosco affidato la direzione, prima a Mathi e poi a S. Giovanni Evangelista, durante un periodo di sei anni, cinque dei quali furono gli ultimi della sua vita. Il buon Padre voleva ch'io mi recassi a dargliene conto quasi ogni settimana; s'interessava dell'indirizzo, della parte materiale come di quella scolastica e spirituale; e con grande compiacenza mi ripeteva quanto aveva detto di quest'Opera a Sua Santità Leone XIII, e gli elogi che il grande Pontefice ne faceva. Posso dirvi insomma con tutta verità che la Pia Opera di Maria Ausiliatrice per coltivare le vocazioni tardive fu una delle più care a D. Bosco, come continuò ad esserlo ai suoi due primi successori, e lo è a me che vi scrivo.

Che cosa fu che la fece nascere e le diede impulso? Fu il gran bisogno d'ingrossare le file dei Salesiani, file troppo scarse, insufficienti al rapido sviluppo della Società, alle molte nuove fondazioni che da ogni parte le venivano offerte con insistenza. Ora questo bisogno non è per nulla diminuito, anzi si sente più di prima, e si può prevedere che crescerà ancora per l'avvenire ».[19]

E concludeva raccomandando ancora una volta che ogni Ispettoria avesse la propria casa per i Figli di Maria, tenendo presente che il limite minimo di età era stato abbassato ai 14 anni.

[17] *Lettere Circolari di D. Paolo Albera ai Salesiani,* Torino, S.E.I., 1922, pp. 302-303.

[18] *Lettere Circolari di D. Paolo Albera ai Salesiani,* Torino, S.E.I., 1922, pp. 475-477.

[19] *Atti del Capitolo Superiore della Pia Società Salesiana,* 24 gennaio 1926, anno VII, n. 33, pp. 430-431.

Un'ultima testimonianza preziosa a questo riguardo è quella del compianto D. Ricaldone, che nel 1936 scriveva:

« Le mutate condizioni dei tempi e tassative disposizioni canoniche riguardanti gli studi hanno tolto in parte la differenza prima esistente tra i Figli di Maria e gli aspiranti. Ormai l'unica differenza è quella dell'età; e perciò, ov'è possibile, *i Figli di Maria vengano accolti in una casa speciale,* mentre gli aspiranti, i più giovani, dai dodici ai sedici anni, sono educati in un altro istituto. In alcune Ispettorie però i Figli di Maria e gli aspiranti vivono in un solo Istituto.

L'esperienza poi ha dimostrato che due cose devono essere prese in considerazione e praticate.

1. Si è visto pressochè dappertutto, che gli adulti, *dopo i 25 anni, difficilmente riescono a compiere regolarmente gli studi,* giusta le presenti disposizioni canoniche, specialmente quando la loro formazione elementare fu poco curata. Coloro che vogliono ad ogni costo riuscire finiscono generalmente con i soliti mali di testa e gli esaurimenti con la conseguente forte demoralizzazione, talora contagiosa. Questa constatazione ha consigliato i Superiori a stabilire che *non si accettino Figli di Maria che abbiano superati i 25 anni.*

2. Era invalso l'uso, anche dietro raccomandazione dei Superiori, quando il bisogno di vocazioni e l'ardore di formarle era più forte, di avere dei *piccoli gruppi di Figli di Maria in molte case di una stessa Ispettoria. Presto però si dovettero lamentare seri inconvenienti.* Questi poveri figliuoli, *troppe volte lasciati in balìa di se stessi,* con scuole deficienti e irregolari, finivano per essere considerati e trattati come veri domestici addetti alla pulizia e ad altri lavori della casa. *Purtroppo molti non perseverarono; e cadde il discredito sull'Opera,* mentre la colpa era di chi avevala *snaturata.* Per questo motivo i Superiori insistono oggi perchè i Figli di Maria *siano raccolti e diligentemente curati in una casa speciale.* Potranno anche, in casi eccezionali, formare una sezione aggiunta a qualche altro istituto, preferentemente di formazione; ma alla precisa condizione ch'essi abbiano *uno scelto personale* e che se ne prenda cura, e che gli *studi siano fatti con serietà e regolarità.*

Non si dimentichi che si tratta di vocazioni, delle quali dovremo rendere conto a Dio qualora andassero perdute per nostra negligenza ».[20]

7. **Osservazioni**

Dopo queste testimonianze così importanti, ci pare doveroso di fare il punto sulla questione, al momento attuale.

In realtà si dànno oggi tre situazioni al tutto diverse.

Ispettorie in cui l'Opera delle vocazioni tardive non è curata, Ispettorie in cui fiorisce nella scia e con lo spirito di D. Bosco, Ispettorie in cui si è ormai confusa con quella degli aspiranti.

[20] *Atti del Capitolo Superiore della Pia Società Salesiana,* 24 novembre 1936, anno XVII, n. 78, pp. 100-101.

Di queste tre situazioni solo la seconda è legittima e corrisponde in pieno alla tradizione salesiana e alle necessità presenti.

Citiamo l'esempio della casa di Courtrai nel Belgio, secondo gli ultimi dati a noi pervenuti.

A Courtrai da trent'anni si è sistemata la sezione dei così detti « Figli di Maria », giovani già inoltrati negli anni, aspiranti allo stato ecclesiastico o religioso. In questi ultimi anni su una media di 250 studenti, i Figli di Maria oltrepassavano il centinaio.

La statistica del trentennio conta ben 329 vocazioni con 152 preti, 153 chierici e 24 fratelli laici.

Tra questi: 132 sono andati al clero secolare e gli altri si sono fatti religiosi.

La divisione tra i diversi Ordini o Congregazioni è la seguente: 1 Assunzionista, 1 Cappellano del lavoro, 5 Benedettini, 2 Cappuccini, 2 Domenicani, 1 dei Frères van Daele e 1 di quelli d'Oostacker, 10 Frati Minori, 1 Gesuita, 5 Giuseppini, 1 Lazzarista, 1 Monfortiano, 2 Missionari del S. Cuore, 14 Norbertini, 1 Paolino, 6 Picpussiani, 1 Redentorista, 99 Salesiani, 17 Scheutisti, 5 Trappisti, 4 Padri Bianchi, 1 dei Piccoli Fratelli di P. De Foucauld, 8 Oblati Missionari di Maria Immacolata, 3 Missionari del S. Cuore di Gesù, e alcuni altri in altre Congregazioni.

Un altro esempio è quello della casa di Maretz in Francia, che in cinquant'anni di esistenza ha dato alla Chiesa 450 sacerdoti, dei quali due terzi sono entrati nel clero secolare e gli altri hanno scelto le più svariate famiglie religiose o le Missioni.

Solo che, per ottenere tali risultati, occorre restare fedeli a quanto prescrisse D. Bosco, senza nè deformare nè trasformare l'Opera.

Già D. Tamietti in una sua lettera da Este scritta al nostro Padre probabilmente nel 1879, conservata negli archivi del Capitolo Superiore sotto la sigla S. 1261 e che D. Bosco annotò di suo pugno scrivendo in margine: « D. Durante ritenga e ne parli », notava: « Le dirò adunque quanto penso in riguardo dei Figli di Maria. In primo luogo bisogna partire dal principio che lo scopo è di farne tanti preti o religiosi. Partendo da questo principio più facilmente si potrà ordinare la loro educazione. Ma siccome si può subito opporre che anche di moltissimi tra i giovanetti studenti delle nostre case si ha in mira di avviarli allo stato ecclesiastico, e che quindi dovrebbe essere eguale l'insegnamento e l'educazione; parmi bene aggiungere la differenza d'età e spesso di ingegno, e di applicazione. Per cui se un giovanetto per la giovane età, e per la poca riflessione agli anni suoi naturale deve impiegare più anni nello studio preparatorio alla filosofia e alla Messa, un adulto dovrà per l'età impiegare meno tempo, e potrà per la maggior applicazione imparare più presto assai.

Rispetto poi allo stabilire quanti anni debbasi durare nello studio ginnasiale, e di filosofia e di teologia, è necessaria molta discrezione nel superiore, ed io lascerei progredire più o meno presto secondo la capacità di ognuno, potendo

altri in un anno compiere il ginnasio, altri più in due e molti forse abbisognando di maggior tempo ».

E dopo essersi intrattenuto su quali materie, secondo il suo parere, si sarebbe dovuto maggiormente insistere sia negli studi di ginnasio che di filosofia, concludeva: « Ho scritto in fretta e in breve alcune mie idee, senza pretendere di erigermi giudice in materia, che il mio superiore studiò molto e profondamente prima di eseguirla, ed anche perchè ella lo volle; la prego perdonarmi e raddrizzarmi i pensieri che non fossero diritti, col farmi scrivere in proposito ».

Certo se possedessimo la risposta fatta dare da D. Bosco e probabilmente scritta da D. Durando, avremmo una guida quanto mai preziosa per valutare gli atteggiamenti suoi e la maggior o minor larghezza nell'esigere una preparazione intellettuale adeguata al sacerdozio.

Ora di fronte alla situazione attuale noi ci dobbiamo porre chiaramente il quesito: È ancora possibile mantenere in vita l'Opera delle Vocazioni tardive come la concepì e la volle D. Bosco?

La risposta è decisamente affermativa, e la basiamo sull'esperienza recente di Seminari e di altri Ordini religiosi, nonchè sull'analisi delle condizioni richieste e sulla risposta alle obiezioni speciose che si presentano oggi.

Pio XII, nella Esortazione *Menti Nostrae,* tratta indirettamente il tema delle vocazioni tardive là dove raccomanda una selezione oculata e prudente non solo « tra i giovani che sono già nel Seminario, ma anche tra quelli che prestano la loro opera nelle varie attività dell'apostolato cattolico. Questi — egli continua — *anche se giungono al sacerdozio in età avanzata, sono spesso forniti di maggiori e di più solide virtù, essendo già stati sperimentati ed avendo rafforzato il loro animo al contatto delle difficoltà della vita ed avendo già collaborato in un campo che rientra nelle finalità dell'azione sacerdotale* ».

Il compianto P. Mario Venturini, Superiore Generale della Congregazione Sacerdotale dei Figli del Cuore di Gesù, scriveva nel 1951 a questo proposito: « Per preparare convenientemente i candidati anziani sembra che il mezzo migliore sia quello già seguito in altre nazioni: *l'istituzione di qualche Seminario per le vocazioni tardive.*

Nella Francia per tali vocazioni vi sono 10 Seminari speciali, di cui 6 interdiocesani. Inoltre in altri 8 Seminari vi è *una sezione per la formazione e l'istruzione dei candidati adulti;* quindi 18 *sedi specializzate* a questo scopo.

È vero che quella Nazione da più anni scarseggia di vocazioni di giovanetti e si deve porre ogni cura per avere almeno delle vocazioni di anziani; sta però il fatto che anche in Italia abbiamo vocazioni tardive dove più dove meno. Sarebbe quindi vantaggioso qualche Seminario del genere, se non diocesano almeno interdiocesano o regionale. Non si farà mai abbastanza per preparare nel modo migliore al sacerdozio coloro che vi sono veramente chiamati dal Signore. Mettiamo tanta cura nel formare e istruire i candidati giovani: mettiamone almeno altrettanta nel formare e istruire i candidati anziani ».[21]

[21] *L'Esortazione « Menti Nostrae » e i Seminari,* 2ª edizione, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1955, p. 26.

In questa relazione però del P. Venturini al III Convegno dei Superiori e Professori dei Seminari Regionali e Maggiori d'Italia, non c'è nessun accenno all'esperienza di D. Bosco in materia. È semplicemente ignorata. Ma nell'esperienza di D. Bosco c'è la soluzione dei problemi che ancor oggi affannano coloro che si interessano a questa questione vitale.

Ora per condensare questa esperienza in pochi punti e porla a disposizione di tutti, ci permettiamo di tentare una sintesi che raggruppi le caratteristiche dell'Opera da D. Bosco creata.

Queste caratteristiche, secondo noi, sono le seguenti:

1) Necessità di un corpo professorale specializzato, entusiasta della missione affidatagli e ben dotato in didattica.

2) Necessità di una informazione diligentissima sui precedenti dei candidati, per evitare di indirizzare al sacerdozio individui trattenuti da legittimi impedimenti.

3) Necessità di una vocazione già decisa e che non aspira che a consacrarsi al bene delle anime.

4) Necessità di una capacità intellettuale buona o almeno sufficiente, di molto criterio e di una volontà a tutta prova.

5) Necessità di un ambiente in cui la scuola e lo studio siano sapientemente dosati e in cui un certo lavoro materiale o d'incombenze abbia uno scopo distensivo e tenga per alcuni il posto della ricreazione.

6) Necessità psicologica assoluta di una scuola separata dalla scuola regolare, fatta unicamente per le vocazioni tardive e senza mescolanza dei giovani cogli anziani.

7) Scuola di materie a scelta, a secondo della diversa cultura e della diversa preparazione degli alunni.

8) Scuola che segua da vicino il progresso o la lentezza dei singoli allievi, senza la remora dei quadri teorici e immutabili, con la possibilità quindi di accettare nuovi alunni anche durante l'anno e di passare perciò da una classe all'altra, tosto che il giovane ha raggiunto un determinato livello di formazione intellettuale e di cultura in quella data materia.

9) Scuola ridotta alle materie essenziali ed indispensabili senza il bagaglio degli accessori che appesantiscono il lavoro intellettuale, senza servire direttamente allo scopo.

10) Lo scopo di un tale curricolo è quello di formare degli apostoli e dei pastori d'anime, con una formazione intellettuale completa in ciò che riguarda l'essenziale della loro missione, con idee chiare e precise, senza badare alla lunghezza del curricolo stesso, ma col proposito espresso, sia da parte dei superiori che degli alunni, di abbreviarlo il più possibile, in vista dell'apostolato che li attende.

11) Per ottenere tutto questo bisogna però, secondo noi, che tale scuola speciale non riguardi solamente le classi del ginnasio, ma anche quelle della filosofia e della teologia.

Occorre evidentemente del coraggio per scrivere tali cose; ma non serve a nulla nascondersi le difficoltà per risolvere un problema.

Un sano realismo non nuoce mai.

Ed è perciò che nella prospettiva di un progetto di studi per le vocazioni tardive noi ci richiamiamo ad alcune idee già svolte in un nostro articolo sulla formazione pastorale dei chierici.[22]

Lamentavamo allora la mancanza, nei nostri studi teologici, di una formazione strettamente pastorale e notavamo come non c'era quasi nessuna distinzione tra il modo di formare il teologo, il docente, il professore di teologia e l'apostolo in cura d'anime.

E citavamo il Pontefice Leone XIII, che nell'Enciclica *Fin da principio* dell'8 dicembre 1902, così scriveva ai Vescovi d'Italia:

« Non si perda di vista che essi (i Seminari) sono *esclusivamente* destinati a preparare i giovani non ad uffici umani, per quanto legittimi ed onorevoli, ma all'alta missione di Ministri di Cristo e dispensatori dei misteri di Dio ».[23]

E si noti che tale scopo è anche quello proprio degli studi ecclesiastici.

« Non solo la *pietà*, ma anche l'*istruzione* deve essere *esclusivamente* subordinata al fine per il quale furono istituiti i Seminari, perchè *finis mensura mediorum*.

L'alunno del Seminario deve dunque studiare non per abilitarsi ad un esame di licenza di Stato, ma *unicamente* per rendersi capace di esercitare il ministero pastorale...

Ora il sacerdote deve saper *molto*, ma non è necessario che sappia *molte cose*. Più che ad un'erudizione molteplice e varia, ma indigesta e superficiale, bisogna badare ad una *conoscenza profonda e completa di cose utili* ».[24]

Ora, contro questa regola così sapiente peccano molti programmi scolastici, in cui la quantità prevale sulla qualità e l'erudizione sulla formazione.

Ma se per i programmi ordinari degli studi ecclesiastici questo può essere un male secondario, non è così quando si tratti di programmi che debbano essere assimilati da vocazioni tardive, in cui il criterio e l'intelligenza prevalgono sulla memoria, ormai divenuta più lenta ed indebolita.

È per questo che noi insistiamo sulla distinzione dei corsi e dei programmi anche negli anni della filosofia e della teologia.

L'assimilazione più lenta e più sostanziale deve essere sostituita a quella più vasta, più veloce e talvolta più superficiale dei corsi regolari.

Il criterio pastorale, per questa categoria, deve funzionare in pieno. Non sarà

[22] E. VALENTINI, *La formazione pastorale dei chierici nella luce della « Sedes Sapientiae »*, in « Orientamenti Pedagogici », anno IV, n. 1, 1957, pp. 61-77.

[23] *Enchiridion Clericorum*, Roma, Poliglotta Vaticana, 1938, p. 541, n. 1081.

[24] *Ench. Cleric.*, nn. 1081, 1092, 1095.

male però ripetere ancora una volta con D. Albera e con i documenti pontifici, che non s'intende affatto fare dei preti a metà, chè anzi si desidera un nuovo metodo per fare dei preti ben formati e competenti in tutto ciò che concerne il loro ministero.

D'altra parte se una scelta di materie, a detrimento di altre, si fa nella facoltà di teologia per scopi teorico-scientifici, perchè una scelta analoga non potrebbe essere operata per scopi eminentemente pratici e pastorali?

8. Frutti ed esperienze

Quello che abbiamo detto finora si applica evidentemente a quelli che hanno cominciato gli studi in età più matura, non a quelli che hanno fatto altri studi e hanno solamente bisogno di integrare la parte classica ed ecclesiastica. Costoro, magari dotati di cultura e di intelligenza superiore, possono anche aspirare a divenire dei dottori in teologia, e avranno bisogno di un curricolo speciale solo perchè già possiedono molta della scienza richiesta.

Così avvenne in Congregazione per il Conte Cays e per il Principe Czartoryski, e fuori Congregazione per il servo di Dio Prof. Faà di Bruno dell'Università di Torino, nel secolo passato, e per il P. Gemelli nei nostri tempi!

Eppure anche tra i primi sorsero uomini straordinari, non solo nel campo dell'azione apostolica e del governo, ma anche taluno nel campo delle lettere.[25]

L'Opera dunque dei Figli di Maria diede abbondanti frutti, soprattutto quando rimase strettamente fedele alle direttive e alle concezioni di D. Bosco.

Le difficoltà infatti apparse fin dai primordi, l'accompagnarono durante tutto il suo pellegrinaggio, e la tendenza di molti a riassorbire la « scuola di fuoco » nei corsi regolari diminuì la sua efficacia.

Nell'archivio del Capitolo Superiore si conservano i programmi dell'Opera di Maria Ausiliatrice, dal primo stampato a Fossano nel 1875, a quello di Sampierdarena del 1877, di S. Giovanni Evangelista del 1884, del Martinetto del 1895, di Penango sotto il pontificato di Pio X, fino all'ultimo di Sampierdarena del 1913.

In un paragone tra le varie stesure si notano alcuni cambiamenti. Nei primi programmi, l'età è sempre tra i 16 e i 30 anni, e lo studio abbraccia il corso classico fino alla filosofia esclusivamente, ma l'insegnamento si estende soltanto alla lingua italiana, lingua latina, storia, geografia, aritmetica, sistema metrico, ed agli elementi della lingua greca.

[25] Tra essi sono degni di nota: 1) Due servi di Dio: il principe Augusto Czartoryski e D. Rinaldi, quest'ultimo, Rettor Maggiore dei Salesiani e 3° successore di D. Bosco. 2) Alcuni Superiori Maggiori della Congregazione: D. Francesco Provera (1836-1874), D. Francesco Bodrato (1823-1880), D. Carlo Ghivarello (1837-1913), D. Antonio Sala (1836-1895), D. Giuseppe Lazzero (1837-1910), D. Domenico Belmonte (1843-1901). 3) Molti valorosi ed intrepidi missionari, tra cui spiccano Mons. Fagnano, D. Unia, D. Milanesio, D. Balzola, D. Crippa, D. Baccino, D. Piccono, D. Garrone. Per parecchi di questi si possono attingere notizie nel *Vade Mecum* di D. Barberis.

A partire invece dai programmi di Penango l'età stabilita è tra i 15 e i 25 anni, e gli studi vengono fatti in conformità dei programmi *governativi*.

Nei regolamenti anzi di Sampierdarena del 1913 è detto esplicitamente: « Da queste classi restano esclusi quelli, che non possono uniformarsi a questo programma, o non intendono abbracciare lo stato ecclesiastico ». Si nota cioè la tendenza a togliere via il carattere di scuola eccezionale e adatta a tale genere di alunni, per uniformarla in tutto alle scuole regolari ordinarie.

Un particolare è degno di nota nei programmi di Penango, ed è un articolo nuovo, rispetto ai regolamenti antecedenti, il quale suona così: « Siccome non di rado s'incontrano persone desiderose di consacrarsi a Dio nello stato religioso per dedicarsi all'istruzione della gioventù, e non possono, per l'età od altre ragioni, percorrere la carriera ecclesiastica, l'Opera dei Figli di Maria ha pure una sezione di studi per preparare costoro a *conseguire nel più breve tempo possibile la patente magistrale* ».

Le condizioni richieste sono: « Ogni allievo deve aver compiuto il corso elementare, essere sano, robusto, di buon carattere, nell'età dai 15 ai 25 anni. Si ricevono anche allievi oltre i 25 anni, purchè abbiano fatto qualche corso letterario ».

Si richiede ancora: « L'attestato del Parroco, che dichiari la condotta edificante, la frequenza ai Santi Sacramenti ed alle funzioni parrocchiali e la *decisa* volontà di abbracciare la carriera ecclesiastica; e per gli aspiranti alla patente magistrale, la vocazione allo stato religioso ». Viene poi notato che per coloro che, oltre le classi elementari, hanno fatto altri corsi di studi, come le scuole tecniche, l'istituto tecnico e le scuole commerciali, ecc., saranno impartite lezioni particolari per compiere in più breve tempo il corso classico.

9. Conclusione

Giunti al termine di questo studio storico-apologetico, vorremmo conchiudere con alcune osservazioni che dimostrino sempre più evidentemente la necessità e l'eccellenza d'una tale Opera per il bene della Chiesa, degli Ordini e delle Congregazioni religiose e in particolar modo della Società Salesiana.

Quello che D. Bosco scrisse 85 anni fa, oggi è confermato dall'esperienza di molti. Tutti convengono che il campo delle vocazioni tardive, se ben coltivato, dà l'80 e il 90% di frutti, mentre quello delle vocazioni giovanili, raggiunge il massimo con la percentuale d'una perseveranza del 20%.

Le vocazioni in molti paesi sono sempre più scarse, e non sempre si sanno escogitare mezzi efficaci per un capovolgimento della situazione. Il mezzo delle vocazioni tardive è alla portata di tutti: dei cristiani che bramano aiutare le vocazioni, dei soggetti che hanno ricevuta una chiamata in età più avanzata, del clero regolare e secolare che cerca con ansia nuovi membri per far fronte ai bisogni delle anime.

Il criterio, l'esperienza della vita, una vocazione più provata rendono questi

nuovi aspiranti sotto certi aspetti molto più atti al ministero apostolico moderno, di quelli che hanno avuto una formazione più chiusa e più protetta. Tutto il mondo oggi è pieno di pericoli ed è purtroppo intriso fino alle ossa delle conseguenze del liberalismo del secolo passato. Tutto questo ha prodotto un dilagare della licenza, un abbassamento della moralità pubblica, specialmente nella stampa, nella moda, nel cinematografo, nella radio e nella televisione, e richiede degli apostoli temprati a questo clima di perversione, i quali sappiano lottare e reagire senza troppo impressionarsi. Tali sono generalmente le vocazioni tardive.

D'altra parte la crescita del livello della cultura, con l'istruzione post-elementare obbligatoria, col prevalere delle scuole di indirizzo tecnico, sono un'occasione eccellente per corsi classici integrativi a disposizione di coloro che bramano intraprendere, in età più avanzata, la carriera ecclesiastica.

Non mancano evidentemente le difficoltà. Prima fra tutte quella di saper discernere coloro che non hanno un passato tale, in fatto di moralità, che permetta loro l'ascesa agli Ordini Sacri.

La difficoltà esiste, bisogna riconoscerlo francamente, ma non è insuperabile.

D'altronde essa è in parte comune anche alle vocazioni giovanili, data la precocità del male e della corruzione.

Le sapienti norme date dalla Chiesa in proposito, qualora siano fedelmente osservate, nonchè il clima di confidenza, la scelta di abili e provetti confessori, permetteranno di superare questa difficoltà radicale e porre le basi di una buona, anzi di un'eccellente riuscita.

Una seconda difficoltà è la pieghevolezza del carattere, e, per gli aspiranti alla vita religiosa, l'assimilazione di uno spirito che più difficilmente si acquista in un'età più avanzata.

Ma è da notare che, appunto per questo, l'Opera di Maria Ausiliatrice apre davanti al giovane tre vie abbastanza diverse: quella del clero secolare, quella del clero regolare (con la varietà degli Ordini e delle Congregazioni religiose) e quella delle Missioni.

Tutto questo fa sì che ognuno possa scegliere quella strada che è più conforme al suo spirito e questo con grande vantaggio per il suo adattamento a questa nuova forma di vita.

Una terza difficoltà può essere quella di avere un numero sufficiente di candidati per formare uno studentato filosofico o teologico di sole vocazioni tardive.

A questo si può ovviare, istituendo uno studentato nazionale o formando una sezione speciale negli studentati già costituiti, nella quale sezione i programmi saranno stati concepiti secondo i criteri sopra esposti, e sempre con la possibilità di un breve e concreto contatto con la vita.

Condizione questa quasi indispensabile per lo sviluppo equilibrato di tali vocazioni.

Le doti poi di cui dovranno rifulgere tali candidati saranno l'umiltà e la laboriosità.

Ma queste virtù sono, per così dire, insite nella loro vocazione. Chi non ha

una scienza molto vasta e profonda, è molto più portato a riconoscere i propri limiti e la propria insufficienza; e chi ha esperimentato le fatiche di intraprendere un nuovo stato di vita in età già avanzata, ha già dato prova di tenacia di carattere, e per le esperienze precedenti, molte volte è più in grado di compiere uffici amministrativi, di inserirsi in scuole professionali, di dedicarsi completamente al lavoro delle anime negli Oratori festivi e nelle Missioni.

Ecco adunque delineati alcuni campi in cui queste vocazioni preziose potranno trovare il loro sviluppo e rendere grandi servizi alla Chiesa e alla società.

Ultimamente P. Spiazzi O. P., parlando della scarsezza del clero e delle proposte per il Concilio Ecumenico, scriveva: « Certe situazioni esigono coraggio e risolutezza, che sono pure doti della prudenza, mentre non si possono chiudere gli occhi dinanzi a difficoltà che nell'attuale corso delle cose non è prevedibile che diminuiscano e che anzi tutto fa temere che debbano accentuarsi ».

E proponeva: « Un triplice ordine di clero: 1) Un clero con funzioni ordinarie di culto, di amministrazione dei Sacramenti più urgenti, di amministrazione spirituale e temporale nelle parrocchie, formato da celibi o da coniugati residenti nelle parrocchie stesse, preparati secondo la misura imposta da tali funzioni. 2) Un clero consacrato col triplice voto di castità, povertà e ubbidienza nell'àmbito della Diocesi, alla completa dipendenza del Vescovo, con una speciale preparazione alle funzioni di predicazione, di amministrazione della Penitenza, di direzione di opere e di organizzazioni cui sarebbe destinato, e possibilmente riunito in comunità dipendenti dal Vescovo, riproducenti gli antichi capitoli o presbiteri. 3) Un clero esente dalla giurisdizione dei Vescovi diocesani, almeno per la organizzazione e il regime interno della comunità cui appartiene, ma dipendente dal capo della Chiesa universale, il Sommo Pontefice, e dedito ad attività che per la loro natura specifica o per la loro estensione superano i confini delle Diocesi ed esigono speciali statuti e speciali metodologie ».[26]

L'opinione di P. Spiazzi è, per noi, senz'altro troppo ardita in quello che riguarda il sacerdozio da conferire ai coniugati. Ma, tolto questo particolare, ci sentiremmo senz'altro di sottoscrivere la sua proposta e vedremmo molto volentieri, se così piacesse a S. Madre Chiesa, che fosse attuata.

Lo scegliere uomini, celibi o vedovi, che avessero dato prova di specchiata onestà e di spirito cristiano, dotati di una certa cultura, e che ricevessero un'adeguata preparazione — *anche in breve tempo* — per svolgere quello che è essenziale nel culto e nei Sacramenti, specialmente nelle Parrocchie più isolate e nelle regioni più desolate quanto a vocazioni, sarebbe certamente un mezzo efficace per andare incontro alle necessità di molte anime.

Siamo in tempi dinamici e di mutamenti continui, anche nella liturgia, che un tempo godeva di un'immutabilità quasi assoluta, e non è quindi a meravigliarsi di tali proposte.

26 P. Raimondo Spiazzi, O. P., *Il Concilio Ecumenico e l'unità della Chiesa,* Roma, Desclée, 1960, p. 28.

Ma quello che le necessità dei tempi sembrerebbero suggerire, D. Bosco l'aveva già attuato quasi cent'anni fa, e senza bisogno di ricorrere a cambiamenti così radicali.

Basta aver presente i bisogni delle anime, guardare le finalità essenziali delle istituzioni e agire di conseguenza.

Con la cura delle vocazioni tardive, D. Bosco potè fornire le Diocesi di clero, le Missioni di missionari, la sua Congregazione di elementi prudenti e sperimentati.

Possa questo richiamo essere un monito alle generazioni attuali, affinchè, nel rispetto delle direttive della Chiesa, si possa far fronte alle necessità delle anime e moltiplicare gli operai evangelici sulla terra.

Theologia

Mons. Antonio Piolanti, *Dio nel mondo e nell'uomo,* Roma, Desclée, 1959, pp. XII-853, cm. 17 × 24. L. 4000.

Ecco un nuovo manuale di Teologia Dogmatica per laici, che si allinea con onore a fianco degli altri già pubblicati o in corso di pubblicazione. Il moltiplicarsi incessante di monografie, enciclopedie e compendi teologici è tra i segni più sicuri del crescente interesse dei nostri ambienti di cultura per gli studi sacri; e questo interesse, a sua volta, è un indice consolante del rinnovamento spirituale faticosamente attuato dalla presente generazione.

Nè si deve guardare a questo genere di pubblicazioni come a un sottoprodotto della speculazione teologica, quasi si trattasse di semplici compendi divulgativi, privi di ogni interesse scientifico. A parte il vario valore intrinseco delle singole opere, tra le quali ne abbiamo trovate e segnalate delle veramente pregevoli, noi pensiamo che questo sforzo di avvicinare la Teologia ai laici — se fatto con serietà di metodo e di intenti — non può non ridondare a vantaggio dello stesso insegnamento teologico tradizionale. È questa infatti un'occasione propizia per riaccostare maggiormente la Teologia alla vita, per inserire vitalmente il Dogma nel ritmo della vita individuale e sociale, per tradurre gli eterni princìpi della verità cattolica in un linguaggio vivo e accessibile agli uomini d'oggi, senza tuttavia alterarne il senso e la formulazione consacrata dal Magistero Ecclesiastico, per ridimensionare e adeguare sapientemente — sempre sotto la guida della Chiesa — il nostro insegnamento scolastico alla problematica attuale e alle odierne esigenze della vita cristiana, sfrondandolo — ove fosse necessario — di quegli eventuali elementi contingenti e caduchi che avessero oggi perduto l'importanza che avevano in altri tempi e in diverse circostanze.

In questo senso la cosiddetta « Teologia per laici » può essere uno stimolo provvidenziale per un saggio rinnovamento del metodo e delle forme dell'insegnamento teologico nelle nostre scuole, nell'alveo segnato dai recenti Documenti Pontifici.

Quello che presentiamo, è il secondo volume di un corso completo di Teologia Dogmatica, che gli Editori Desclée & Ci. hanno affidato alla penna feconda e sperimentata di Mons. Antonio Piolanti, Rettor Magnifico dell'Università del Laterano. L'intero corso comprenderà quattro grossi volumi, i cui titoli rivelano l'intenzione dell'A. di ricondurre tutta la trattazione al mistero di Dio: *Dio vivente, Dio nel mondo e nell'uomo, Dio-Uomo, Dio nel tempo e nell'eternità.*

Il secondo volume, di cui stiamo occupandoci, abbraccia i trattati teologici che nelle nostre scuole vanno abitualmente sotto le denominazioni *De Deo creante, De Deo elevante, De peccato originali,*

De gratia Christi, De virtutibus theologicis.

La trattazione, pur ricalcando spesso quella del volume *Natura e grazia* pubblicato dallo stesso Mons. Piolanti nella collana « Teologia per laici » dell'Editrice AVE (cfr. *Salesianum* 20, 1958, p. 475), procede con maggior ampiezza specialmente nella documentazione positiva.

L'opera è destinata — nelle intenzioni dell'A. e degli Editori — « al grande pubblico di quei lettori, che desiderosi di una solida informazione dottrinale sulle verità della fede, amano formarsi alla Teologia secondo il metodo classico, non alieno però dall'accogliere i progressi veri e capace di rispondere alle istanze nuove » (p. VI).

La dottrina di S. Tommaso, fedelmente riportata in larghi e numerosi brani delle sue opere, costituisce uno dei filoni principali e più continui della trattazione. Nelle questioni controverse, il Piolanti, come ha già fatto nelle sue precedenti pubblicazioni, ama rifarsi alle posizioni e interpretazioni sostenute dagli esponenti della « Scuola Romana », alla quale egli si gloria di appartenere. In particolare, fa propria l'interpretazione tomista formulata con grande moderazione da S. E. Mons. Parente in taluni punti discussi, come la predestinazione, il concorso divino, libertà e grazia, il costitutivo formale dell'unione ipostatica.

Invece, per quanto riguarda altri problemi particolari, come la partecipazione alla natura divina, la grazia sacramentale, il carattere, l'essenza della Messa, la parte dei fedeli nel sacrificio eucaristico, l'A. anche nel presente volume e negli altri che seguiranno, ripresenta la posizione personale che ha assunto nelle opere precedenti e che fu già favorevolmente accolta dalla critica teologica.

Nello svolgimento delle singole questioni, non sempre fu possibile seguire lo stesso metodo, data la diversa indole dei vari problemi affrontati in questo ampio volume. Dove parve possibile e conveniente, come nei capitoli sul peccato originale e la grazia, è stato seguito il metodo storico-genetico, che ha il vantaggio di indicare i successivi stadi percorsi dalla dottrina: Scrittura, Padri, Magistero, elaborazione teologica. Tutto considerato, questo ci sembra — ove sia possibile — il metodo più genuinamente teologico e più pedagogicamente formativo.

Pensiamo anche che nessuno vorrà fare colpa all'A., se — soprattutto in un'opera come la presente — ha abbandonato il sistema vigente di incentrare tutta l'esposizione attorno ad una « tesi », da spiegare nei suoi termini, confrontare con le posizioni contrarie, dimostrare con argomenti tratti dai Documenti Ecclesiastici, dalla Scrittura, dalla Tradizione e dalla « ragione teologica ».

L'ampiezza della Documentazione, la sicurezza delle soluzioni, le indicazioni bibliografiche (nelle quali purtroppo sono sfuggite delle mende tipografiche), fanno di questa nuova opera di Monsignor Piolanti un pregevole strumento di studio, a cui auguriamo larga diffusione nel vasto pubblico dei fedeli desiderosi di ripensare e approfondire sistematicamente la propria fede.

G. QUADRIO

SACRA PAGINA. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica. Ediderunt J. COPPENS, A. DESCAMPS, E. MASSAUX. Lecoffre, Paris. Gembloux, Duculot, 1959, 2 voll. pp. 579, 486; cm. 16,5 × 25,5.

Le « Journées Bibliques » di Lovanio compievano nel 1958 dieci anni. La coincidenza di questo anniversario con l'Esposizione Internazionale di Bruxelles suggerì l'idea d'un Congresso Internazionale Cattolico degli Studi Biblici. Ecco ora i due poderosi volumi che raccolgono gli atti del Congresso stesso.

Il pregio maggiore della pubblicazione non è forse tanto negli argomenti trattati, che toccano i punti più diversi dello sconfinato campo biblico, ma piuttosto nel *clima* che risulta dalla raccolta dei contributi di tanti studiosi, e dal modo d'affrontare e di svolgere i diversi temi toccati. Si può dire, ci pare, che se ne possa ricavare una specie di « consuntivo » della situazione biblica attuale in ambiente cattolico.

I due volumi, dopo una sezione preliminare, comprendono cinque parti. La sezione preliminare riferisce gli atti ufficiali del Congresso. Fra i discorsi riportati, due meritano particolare attenzione, perchè oltrepassano il confine del semplice discorso di circostanza. Furono pronunciati durante la visita dei Congressisti all'Università di Lovanio dal Can. R. de Langhe e da Mons. L.-Th. Lefort, che trattarono rispettivamente delle ricerche bibliche ed orientali in quell'Università: una delle pagine più significative scritte dalla presenza cattolica nel campo delle scienze bibliche ed orientalistiche.

Le cinque parti successive trattano dei seguenti argomenti: problemi generali d'introduzione ed ermeneutica, ambiente dell'Antico Testamento, esegesi e teologia dell'Antico Testamento, ambiente del Nuovo Testamento, esegesi e teologia del Nuovo Testamento.

Non è possibile, naturalmente, dare un'idea anche solo approssimativa degli argomenti svolti, stando entro i limiti di una recensione. Diremo invece di quel *clima* al quale accennavamo sopra. Si tratta di una specie di dominante a carattere positivo. E ci spieghiamo. Non molti anni fa nel campo degli studi biblici cattolici si ammetteva quasi inconsciamente una tal quale equivalenza fra ricerca biblica e controversia, volta a volta antiprotestante, antirazionalistica, antimodernistica, ecc. Ora invece, sia per il provvidenziale impulso dato agli studi biblici dagli ultimi Sommi Pontefici, soprattutto da Pio XII di f. m., sia per l'aumento del numero ed il miglioramento della specializzazione dei cultori della S. Scrittura, l'orientamento delle ricerche bibliche si può dire a ragione non più principalmente apologetico, ma costruttivo. Non dunque in primo luogo la discussione con chi detrae alla verità della Parola di Dio scritta, ma lo sforzo per penetrarne il significato e per riscoprirvi quel messaggio di verità che forma precisamente l'essenza di essa.

Tale è la gradevole impressione di chi percorre i due volumi del Congresso. Vi domina l'atteggiamento positivo e l'interesse teologico. Nella parte riguardante l'introduzione i temi principali sono due: l'ispirazione (che sta al fondamento di tutto) e la teologia biblica. Nelle due parti riguardanti l'ambiente dell'Antico e del Nuovo Testamento predomina l'interesse storico-religioso (quanto al Nuovo Testamento, quasi tutti gli interventi sono incentrati su Qumrân: un argomento certo d'attualità, ma, crediamo, di un'attualità alquanto transitoria; a meno che altre ulteriori scoperte non riescano a formare un contesto più completo attorno a questo, che sembra un fenomeno isolato nel giudaismo). Nelle due parti esegetiche e teologiche, i contributi strettamente esegetici sono pochi; come pure sono pochi gli interventi di tipo filologico. La maggior parte degli autori si rivolge ad argomenti propriamente religiosi. Per l'Antico Testamento non si nota il prevalere di un determinato tema. Vi si toccano vari argomenti di teologia: messianismo, monoteismo, concetto di sapienza, di salvezza, ecc. Più unitaria è la parte riguardante il Nuovo Testamento, con il predominio dell'indagine su S. Giovanni e su S. Paolo.

Ci pare che, oltre al valore intrinseco dei contributi recati dai vari autori, i due volumi presentino il valore, non transitorio, di « segno dei tempi ».

N. M. LOSS

A. Rolla, *La Bibbia di fronte alle ultime scoperte,* Collana «Biblica», 18, 3ª ediz., Roma, Ed. Paoline, 1959, pp. 334, cm. 16,5 × 25,5.

L'edizione precedente di quest'opera venne già recensita in *Salesianum* (21, 1959, 191-193). Questa nuova edizione, uscita a brevissima scadenza dalle precedenti, è stata accuratamente riveduta e in varia misura anche rimaneggiata. L'opera ne ha guadagnato, nel contenuto e nella forma, e merita, ci pare, una nuova segnalazione per i nostri lettori.

L'impiego assai abbondante di testi orientali antichi dà al discorso un respiro più ampio ed un valore più completo. Le scoperte degli ultimi due secoli non toccano infatti solo, e forse nemmeno principalmente, il campo strettamente archeologico. Sono state dissepolte delle intere letterature, delle quali non erano rimaste che poche o addirittura nessuna traccia: letteratura egizia, letterature mesopotamiche, letteratura hittita, letteratura ugaritica, ecc., per non parlare dei documenti di Elefantina e di quelli di Qumrân. È risuscitato, cioè, non tanto l'ambiente materiale (edilizia, arredamento, armamenti, utensili vari), quanto piuttosto l'ambiente culturale strettamente inteso, il mondo delle credenze e delle idee, entro le quali vissero i contemporanei degli Autori sacri. La conoscènza di questi scritti, che in alcuni paesi è stata facilitata da apposite raccolte, non è agevole a chi non legga il tedesco o l'inglese. L'Autore, inserendone larghi tratti nella sua opera, ha ovviato in parte notevole a questa lacuna per i lettori di lingua italiana.

Ci piace notare anche un maggior equilibrio nello sforzo di comparazione fra elementi biblici ed elementi extrabiblici. Nell'edizione precedente l'unicità della Bibbia nel suo carattere di Libro ispirato, e la connessa unicità della religione biblica nel suo carattere di religione rivelata, restavano talora un poco nell'ombra. La chiarezza dell'esposizione ora raggiunta non potrà non giovare anche al lettore sprovveduto. Ed è un gran bene; giacchè altre opere sul medesimo argomento non si sono curate di evitare questo scoglio. Ci riferiamo in modo particolare all'opera di Werner Keller, che ha avuto un po' dappertutto un successo enormemente superiore al suo merito reale, e forse ha contribuito a diffondere parecchie idee imprecise.

L'Autore ci perdonerà se insistiamo su due punti già segnalati nella precedente recensione: la mancanza di un almeno breve quadro storico e geografico generale e la povertà del materiale illustrativo. Il « Sincronismo storico-archeologico » posto in appendice è troppo schematico e troppo staccato dal testo, perchè il lettore comune s'imponga la fatica di fare egli stesso le connessioni che l'Autore non ha creduto di esplicitare. Un'analoga osservazione vale anche per le tre carte geografiche: nel testo non sono mai citate (se non sbagliamo); e per di più sono povere d'indicazioni, sono troppo poche, e presentate un po' troppo « alla buona ». Non potevano le benemerite Edizioni Paoline trovare un disegnatore più accurato, ed abbondare un po' di più, sia nelle cartine, sia nelle illustrazioni? Anche se questo poteva influire sul prezzo del volume, il lettore non se ne sarebbe certo rammaricato!

Ci auguriamo che il successo dell'opera continui, e che in un'ulteriore edizione Autore ed Editore si accordino per renderla sempre più perfetta.

N. M. Loss

P. Carolus Vladimirus Truhlar, S. I., *Problemata Theologica de vita spirituali laicorum et religiosorum,* Romae, Apud aedes Universitatis Gregorianae, 1960, pp. 157.

Ecco l'ottavo volume della « Collectanea Spiritualia » che la benemerita Università Gregoriana offre all'interesse de-

gli studiosi di ascetica. Quando si leggono questi volumi viene spontanea questa conclusione: o la teologia ascetica è ancora in fasce o siamo in un tempo in cui tutti i valori sono rimessi in discussione e non rimane quasi più nulla di certo. Ma forse la verità sta nell'ammettere tutte e due queste asserzioni, temperandole però con i dati dell'esperienza e con la fiducia nella Provvidenza Divina. È un dato di fatto che siamo in un tempo di crisi e che molti problemi si affrontano teologicamente per la prima volta con rigore scientifico.

La produzione ascetica è enorme nel decorso dei secoli, ma questa produzione si è tenuta prevalentemente sul terreno pratico e con fini eminentemente pratici. Le singole asserzioni non sono state vagliate teologicamente, nè lo potevano essere, perchè molti degli autori non erano teologi in senso stretto e scrivevano piuttosto quello che l'esperienza aveva loro insegnato o ciò che la meditazione del Vangelo aveva loro suggerito, che non un commentario teologico-spirituale della Rivelazione.

Sta però il fatto che come il consenso unanime dei teologi gode d'infallibilità nel magistero della Chiesa, così il consenso unanime dei maestri di spirito dà ad una dottrina il diritto di cittadinanza nel campo ascetico. Forse questa realtà non è stata sempre tenuta presente nella soluzione di questi problemi di vita spirituale, o meglio, tale non essendo lo scopo dell'Autore, le soluzioni non sottolineano questo aspetto, e lasciano perciò, a prima vista, un senso di incertezza e di disorientamento. Quello però che è asserito, è fatto a ragion veduta, e dà indiscutibilmente un apporto alla soluzione dei problemi.

E. VALENTINI

Discorsi di Pio XI. Edizione italiana a cura di Domenico Bertetto S. D. B., vol. I (1922-1928), Torino, S.E.I., 1959, pp. 887.

È il primo dei tre volumi, che abbracceranno tutta l'opera pastorale, dal punto di vista dei suoi discorsi, del grande Pontefice Pio XI.

Contrariamente a quanto si ha per altri Papi, e segnatamente per Pio XII, nulla si aveva finora che riproducesse integralmente questa documentazione di prim'ordine del pontificato di Pio XI.

D. Domenico Bertetto, professore nel nostro Ateneo, si è accinto alla faticosa impresa, con la stessa alacrità e precisione, con cui ci diede sia il Magistero Mariano che il Magistero Eucaristico di Pio XII.

Fedele alla tradizione di Don Bosco, egli ha voluto somministrare a tutti gli studiosi questa testimonianza meravigliosa del magistero ordinario di questo grande Papa.

Nessuno, che d'ora innanzi vorrà affrontare il pensiero di Pio XI in un determinato settore, potrà ignorare una tale opera.

Questo primo volume, presentato in bella veste tipografica, si apre con una documentata presentazione delle difficoltà dell'impresa e col magistrale discorso che l'attuale Pontefice Giovanni XXIII tenne nella cattedrale di Santo Spirito ad Istanbul il 19 febbraio 1939, allorchè era Delegato Apostolico in Grecia ed in Turchia, in occasione della morte di Pio XI.

Si susseguono quindi i 314 discorsi, tenuti negli anni 1922-1928, preceduti ciascuno da una breve ambientazione storica e seguiti dalla citazione esatta delle fonti da cui furono desunti.

Come è innuito nel titolo, dovunque si possedeva l'originale in altre lingue, se ne diede la traduzione italiana.

Francamente, avremmo preferito che fosse sempre pubblicato il testo originale, dato che l'opera è indirizzata prevalentemente agli studiosi, e il testo in latino o in lingue straniere avrebbe dato maggior

garanzia di genuinità che non la traduzione italiana.

Chiudono il volume tre indici quanto mai preziosi: quello cronologico, e gli altri due: degli uditori e degli argomenti.

Quanto prima uscirà il secondo volume, che è già composto, e il terzo, che è già stato consegnato in tipografia.

Auguriamo di tutto cuore un buon successo a una tale opera, a gloria dell'immortale Pontefice e a incremento degli studi teologici sul magistero ordinario del Papa.

E. VALENTINI

Jus canonicum

L'Année canonique (Institut catholique, Bibl. de la Faculté de droit canonique de Paris). Paris, Letouzey et Ané, t. V (1958), pp. 456; t. VI (1959), pp. 444.

Questi ultimi volumi continuano molto degnamente l'iniziativa della « Association pour l'étude du droit canonique » di pubblicare cioè non solo studi di attualità giuridico-canonistica, ma di informare anche sulle attività scientifico-canonistiche in campo nazionale (francese) e internazionale.

Tra gli studi sono da segnalare: le riflessioni acute cul concetto canonistico di « usanza » (P. Andrieu-Guitrancourt, volume V) e sul « precetto » (J. Bénétruy, vol. V), l'apporto di Pio XII allo sviluppo del dir. can. (Ch. Lefebvre, vol. VI); al diritto delle persone appartiene il contributo di J. Beyer S. J. sulle linee essenziali e le questioni discusse degli Istituti secolari, di G. Huyghe sulla visita canonica e sul compito del direttore diocesano nelle comunità religiose, di J. Jombart sulle disposizioni di Pio XII per le monache, e di Ch. Lefebvre sulla funzione del diritto orientale delle persone per l'interpretazione del Codice latino (tutti volume VI). Nel diritto delle cose hanno il primo posto gli studi che riguardano il matrimonio: controversie riguardanti le dispense matrimoniali nella luce della prassi giurisprudenziale (R. Bézac, volume V), l'estensione attuale del *Privilegium fidei* (*Privilegium Petrinum*) con osservazioni assai precise (A. Bride, volume VI) e una breve nota a proposito dell'inciso di S. Matteo (5, 32 e 19, 9): « salvo il caso di fornicazione » (J. Feghali, vol. VI). Altri contributi dall'àmbito del libro III sono la continuazione dello studio sulla lingua latina nella liturgia (M. Michaud, vol. V) e quello sul nuovo direttorio francese per l'amministrazione dei Sacramenti (A. Frühauff, vol. VI). Del diritto processuale matrimoniale tratta R. Bidagor (vol. VI), della storia del diritto canonico J. Dubu nel suo studio sulle disposizioni contro il teatro e gli attori nei rituali francesi del secolo XVII (voll. V e VI), Mons. Lefebvre sulla procedura della S. R. Rota nel secolo XVII alla luce di un inedito (vol. V) e J. Vernay sulla prerogativa primaziale della Sede vescovile di Lione (vol. V). Sull'insegnamento e sulle ricerche in campo canonistico in Ispagna riferisce ampiamente Lamberto de Echeverria (vol. V) e R. Metz su un caso interessante di applicazione di diritto concordatario nella nomina di un coadiutore con diritto di successione per la Sede di Strasburgo (volume V). Del diritto civile si occupa un contributo che ha per oggetto i legami giuridici dei membri di Congregazioni religiose davanti ai tribunali statali (L. de Naurois, vol VI) e un altro sulle tendenze attuali in materia di filiazione, legittima e naturale (P. Raynand, vol. VI).

Una serie di contributi minori (*mélanges*) riguarda alcuni punti, per lo più storici: la consuetudine pluricentenaria di portare la mozetta sul rocchetto scoperto, le circoscrizioni parrocchiali di Parigi nel Medioevo secondo le ricerche recenti di A. Friedmann, l'Accademia Parigina di S. Raimondo di Peñafort (vol. V); precisazioni sul primato di Lione e la situa-

zione legale dell'abbazia di Hautecombe dopo il 1860 nella luce della giurisprudenza recentissima (vol. VI).

Segue in tutti e due i volumi un nutrito numero di pagine contenenti la più larga gamma di informazioni che interessano i canonisti: gli atti recenti della S. Sede, sistematicamente distinti secondo la legislazione universale e particolare, gli altri atti di governo, l'amministrazione e i princìpi generali di diritto. Nel volume V si inserisce in questo contesto una breve cronaca sul diritto dei religiosi. Segue la cronaca di giurisprudenza che ordina sistematicamente le decisioni della S. R. Rota negli anni 1947 e 1948 in materia matrimoniale, aggiungendo un resoconto sull'attività del medesimo tribunale negli anni 1956-58 con pubblicazione di decisioni ancora inediti *coram* Ch. Lefebvre. Il vol. V porta anche qualche nota di giurisprudenza civile sul diritto matrimoniale e patrimoniale. Maggiore sviluppo ha poi nei due volumi la cronaca riguardante il diritto sacramentale latino e la cronaca universitaria la quale comprende le informazioni sulle tesi di diritto canonico, pubblicate o solo difese, in Francia, a Roma e nel resto del mondo, con qualche recensione annessa, nonchè le notizie utili sui Congressi riguardanti le varie branche del diritto. I due volumi si chiudono con recensioni bibliografiche generali e speciali.

La ricchezza e la vastità sia degli studi, ma ancor più delle informazioni rendono questa pubblicazione uno strumento indispensabile e prezioso di lavoro per gli studiosi di diritto canonico che, da soli, non riescono più a seguire tutta la produzione mondiale che cresce anche in questo campo incessantemente. I volumi de *L'Année canonique* non possono dunque mancare in nessuna biblioteca che voglia e debba favorire lo studio di diritto canonico.

A. M. STICKLER

Studia Gratiana (curantibus Jos. Forchielli - Alph. M. Stickler), vol. VI, pp. 456; vol. VII, pp. 486 (e 28 tavole fuori testo). Bononiae, Institutum Gratianum, 1959. L. 6000 caduno.

Questi due nuovi volumi di *Studia Gratiana* arricchiscono la serie dei precedenti di considerevoli contributi per la storia del diritto canonico. Il vol. VI è dedicato alle edizioni a stampa del Decreto di Graziano. La prima parte, dovuta al Dott. E. Will della Biblioteca universitaria di Friburgo, ha per oggetto gli incunabuli. Alla dotta introduzione sulla storia della stampa del Decreto nel secolo xv (sono in tutto 44 edizioni certe) fanno seguito nove indici, nei quali è registrato e classificato, sotto i più svariati aspetti, l'immenso materiale descrittivo degli stessi incunabuli in modo da trovare facilmente non solo paesi, città e biblioteche che conservano i rispettivi esemplari tramandati, ma anche i luoghi di stampa, i nomi degli stampatori, editori, correttori delle edizioni e dei possessori delle singole copie. Il contenuto principale di questo contributo è però costituito dalla descrizione accurata delle singole edizioni e dall'elenco descrittivo delle copie conservate, secondo l'ordine alfabetico delle rispettive biblioteche. Segue l'elenco degli incunabuli delle Rubriche del Decreto, del *Decretum abbreviatum* di Giovanni de Deo e del *Correctorium Decreti*.

Il secondo contributo, che è del Dottor Aldo Adversi, riguarda le edizioni e ristampe del Decreto dal 1501 fino ad oggi. Alla descrizione dettagliata delle edizioni stesse non segue, naturalmente, un elenco di tutti gli esemplari esistenti nelle biblioteche, ma solo qualche esemplificazione secondo un criterio alquanto eclettico, poichè non è nè possibile nè necessario elencare tutte le copie esistenti. A questo catalogo di 164 edizioni o ristampe fanno seguito gli indici dei nomi di

coloro che le hanno curate, degli editori e stampatori, dei luoghi di edizione e di stampa, delle biblioteche elencate, delle parti supplementari delle edizioni. Il lavoro si chiude con una serie nutrita di note che descrivono e riportano, parzialmente, dalle stesse edizioni, i criteri che hanno guidato i più rinomati e dotti editori nel loro intento di dare una edizione scientificamente soddisfacente; questi appunti si chiudono logicamente con le varie proposte e suggerimenti per una edizione nuova del Decreto.

Il volume VI costituisce così il complesso più vasto e più completo di elencazione e descrizione delle 204 edizioni del Decreto, che finora si sia fatto. Non ostante le immancabili lacune (dell'elenco degli incunabuli si promette un ulteriore complemento) ed imperfezioni, nessuno che voglia avere una informazione su tale attività editrice plurisecolare o sulle caratteristiche delle singole edizioni potrà ignorare questo strumento di lavoro, utilissimo non solo agli storici del diritto, ma, più ancora, ai bibliotecari, ai bibliofili, agli antiquari.

Il vol. VII invece continua la serie di contributi misti sulla storia delle fonti, della scienza e degli istituti di diritto canonico come li troviamo nei primi quattro volumi. La descrizione dei Codici del Decreto è continuata qui con i lavori della G. Scano (Mss. Vaticani), di G. Rabotti (Mss. italiani e stranieri esposti alla Mostra di Bologna in occasione del Congresso del 1952), di F. Eheim (Mss. austriaci), di J. Sydow (Mss. della Biblioteca di Monaco di Baviera), di H. L. Pink (Mss. di Cambridge). L. Prosdocimi invece descrive i Codici tedeschi della *Summa* di Uguccione da Pisa. Due lavori sono dedicati all'abbreviazione del Decreto contenuta nel Cod. Ms. Mar. F. 275 di Danzica (A. Vetulani, con riflessi sulla data di composizione dell'opera grazianea stessa; K. Wojtila sul trattato *de penitentia*), mentre il contributo di F. Gillmann-E. Rösser riproduce in italiano un articolo comparso già nell'*Archiv. f. kath. Kirchenrecht* sulle glosse di un ms. del Decreto di Praga. I due ultimi lavori hanno per oggetto l'imputabilità dell'atto umano nel periodo pregrazianeo e nel Decreto (Mons. P. Palazzini) e lo stato civile nel *Corpus iuris civilis* e nel Decreto di Graziano (B. Biondi).

Anche se non tutti i contributi sono della stessa ampiezza (nè, anche se del medesimo argomento, fatti con gli stessi criteri), nè dello stesso valore e dello stesso interesse generale, anche questo volume VII di *Studia Gratiana* costituisce un notevole contributo alla storia della canonistica e merita il suo posto accanto agli altri di questa serie ormai largamente conosciuta, che assurge così da una edizione di scritti suscitati in occasione di un Congresso ad una pubblicazione periodica e permanente.

A. M. STICKLER

P. Michael Brlek O. F. M., *Methodologia historico-iuridica. Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani*, n. 9. Romae, Pont. Ath. Antonianum, 1958, pp. XV-214, cm. 16 × 22,5.

Con questo lavoro l'Autore ci regala una nuova edizione di quella preziosa guida al lavoro scientifico nel campo del diritto che era la *Methodologia* del P. Kurtscheid, riveduta poi dal P. Oliger. La presente edizione è però talmente elaborata, aumentata e rifusa che si può parlare giustamente di un'opera nuova.

Nella prima parte l'Autore tratta della storia della formazione scientifica, nella seconda della formazione scientifica generale, nella terza di quella speciale e nella quarta della formazione specialissima. Nella seconda parte è concentrato tutto ciò che riguarda non solo i requisiti, dei quali deve essere dotato il ricercatore stesso, ed i mezzi tecnici della

ricerca, ma anche la raccolta bibliografica, le fonti con le questioni inerenti, l'elaborazione del materiale raccolto, contenuto e forma dell'apparato tecnico e la « legge morale » dello scrittore scientifico. Nella terza parte invece troviamo i vari esercizi formativi, sia orali che scritti, che avviano alla ricerca scientifica, ma soprattutto i requisiti della forma esterna della dissertazione scientifica stessa fino alla pubblicazione avvenuta. Nella parte quarta invece sono esposti i princìpi che devono guidare chi lavora con i manoscritti e cioè le norme per la critica esterna ed interna di opere e di testi inediti e per l'edizione scientifica dei medesimi sotto l'aspetto interno ed esterno.

In questa nuova *Methodologia* è condensato in uno spazio ristretto una grande quantità di nozioni indispensabili ed utili, di suggerimenti ed esperienze, anche se non tutto sarà ugualmente messo in pratica da tutti i principianti, poichè soprattutto le norme della quarta parte sono destinate piuttosto ai pochi coraggiosi che osano affrontare fatiche eccezionali per la dissertazione dottorale.

Mentre si constata, di fronte all'opera base del P. Kurtscheid, quasi ad ogni pagina un arricchimento notevole, particolari nuovi utilissimi e precisazioni opportune, non si può non essere consenziente coll'Autore che ha voluto alleggerire il capitolo delle fonti dell'enumerazione delle diverse raccolte stesse, rimandando ai rispettivi manuali. Per ciò invece che riguarda il ridimensionamento dell'opera del P. Kurtscheid, sembra che, almeno per gli studenti ai quali anche il P. Brlek si indirizza, il sistema dell'indimenticabile maestro fosse più organico perchè più genetico e perciò anche una prima guida più immediata. Comunque, la viva voce del professore potrà adattare facilmente la sostanza alle esigenze didattiche pratiche ove occorra.

La parte quarta, che sarà di grande utilità a chi vuole o deve occuparsi di testi inediti e della loro edizione, potrà essere opportunamente completata dalle norme — uscite dopo la pubblicazione di questa *Methodologia* — che servono di guida ai collaboratori per l'edizione dei testi canonistici classici, e che furono pubblicate da St. Kuttner nel *Bulletin for 1959* dell'« Institute of research and study in medieval canon law » (*Traditio*, XV, 1959, pp. 452-464).

Auguriamo al P. Brlek di cuore che il suo lavoro abbia il meritato successo che ha già conseguito in passato l'opera del P. Kurtscheid, di cui egli raccoglie e tramanda l'eredità preziosa.

A. M. STICKLER

Louis Gregoire, *Le « divorce » de Napoléon et de l'Impératrice Joséphine*, Paris, Letouzey, 1957, pp. 244. Fr. f. 1200.

Il s'agit d'une étude sur le dossier canonique d'un événement historique fort discuté. Le problème moral et juridique posé était grave; la décision de l'officialité de Paris suscita de bien vives critiques. L'auteur analyse patiemment et avec un sens critique avisé, les dépositions et les diverses pièces du procès. Il apprécie sereinement la valeur des deux motifs de nullité qui furent retenus par l'official: la clandestinité (absence du curé et de témoins) et le défaut de consentement par simulation plutôt que par contrainte, lors de la bénédiction nuptiale conférée la veille du sacre, par le cardinal Fesch. Une question préalable est aussi réglée: l'absence de valeur religieuse du mariage civil contracté en 1796 entre l'empereur et l'impératrice.

Les conclusions sont pleines d'intérêt. L'auteur incline à accepter la compétence de l'officialité de Paris pour la connaissance de cette cause. Il écarte aussi le reproche de prévarication. Pour le premier motif de nullité, les juges ecclésiastiques

auraient décidé en fonction du droit gallican, qui ne pouvait retenir la validité de la « dispense » sur le défaut de forme, donnée par le cardinal Fesch en vertu d'une délégation générale reçue du pape Pie VII. Mais le promoteur diocésain en invoquant le principe qu'un défaut de forme ne peut favoriser celui qui l'a produit librement, avait mis son official dans l'embarras. Il demandait en effet, qu'en conséquence, le tribunal se prononce pour la réhabilitation du mariage. L'official écarta l'instance en objectant, outre l'absence de vrai consentement — ce que ne reconnaissait pas le promoteur — un autre argument basé sur la distinction admise par le droit gallican, entre le contrat civil et le Sacrement. Dans cette perspective, l'objection pouvait certainement être écartée.

En résumé, les obscurités ne viendraient pas du droit ni de l'application que les juges en ont faite, mais bien des témoignages. C'est dans ce domaine que l'indécision persiste; on se défend mal contre l'impression que les dépositions des plus grands dignitaires de l'Empire étaient singulièrement favorables à la cause de Napoléon. Dans ces conditions, peut-on reprocher aux juges ecclésiastiques de Paris d'avoir examiné la cause *secundum probata et allegata?* Est-il bien assuré qu'en l'occurence, ils se soient strictement conformés à la vraie tradition canonique? Dans une affaire comme celle-là, l'aspect moral était intimement lié à l'aspect juridique. La décision, grosse de conséquences politiques, ne fut-elle pas trop étroitement juridique? Tel nous semble le nœud actuel de la question et nul doute qu'à cet égard, les esprits resteront divisés. Sur le terrain du droit, l'auteur nous paraît avoir démontré qu'on ne saurait sans témérité accuser l'officialité de Paris, « d'ignorance, ni de complaisance, ni de servilité ». Tel est le point acquis et l'on ne peut en méconnaître l'importance.

En somme, excellente étude historico-canonique; nous la recommandons à ceux qui s'intéressent au droit gallican ou au droit matrimonial.

G. LECLERC

Philosophia

AMBROGIO MANNO, *Valore e limiti della Metafisica aristotelica,* Napoli, Istituto Superiore S. Chiara, 1957, pp. 112, cm. 18 × 25,5. L. 1800.

Questo volume completa in forma negativa il precedente studio critico su Platone: *Il teismo di Platone* (Napoli, 1955) in quanto appunto il distinto A. si prefigge di precisare in termini espliciti le deficienze di Aristotele rispetto al Maestro; vi sono infatti due vie per determinare il pensiero aristotelico: o affermandone la fedeltà a Platone proprio nei punti e per i punti in cui se ne distacca; oppure esasperandone l'antiplatonismo anche in quei punti in cui conviene col Maestro. L'A. ha preferito affidarsi alla seconda via poichè così resterebbe più valida e giustificata la preferenza verso Platone e poichè non si vedrebbe il motivo per propendere verso l'aristotelismo di ieri (tomismo) e di oggi (molti neoclassici della filosofia).

Questa impostazione implica una certa tendenza polemica che non si estingue nemmeno durante le debite ammissioni di « ricupero », di « merito », di « acquisizione » dello Stagirita. I punti più vagliati della metafisica sono la materia, il sinolo, la sostanza, l'universale, i princìpi primi, il pensiero, che egli però studia sotto il capitolo: « L'apriori condizionante ».

Le carenze che secondo l'A. più balzano agli occhi sono: anzitutto rispetto alla filosofia posteriore greco-romana, germi di stoicismo e epicureismo; rispetto a Platone la soppressione del mondo ideale, della Causa efficiente dell'Universo, una ibrida concezione della materia, da cui deriva una incertezza notevole nel problema del male, del caso e della fortuna,

una non coerente spiegazione della sostanza, in quanto l'essere sembra risolversi nel divenire, la sostanza nella materia (p. 72), l'intelligere nel sentire, l'universale nel particolare. Di qui l'accusa che l'A. muove di eraclitismo, panteismo, empirismo; rispetto alla filosofia cristiana, egli trova la negazione della creazione (mentre invece Platone avrebbe raggiunto un parziale concetto di essa), di provvidenza, e dell'immortalità personale dell'anima umana.

Da questa rapida rassegna è lecito affermare che il volume costituisca una silloge di obiezioni contro l'aristotelismo, utile pertanto a quei pensatori che sostengono la tesi della inconciliabilità tra filosofia aristotelica e cristiana; opinione questa che ha avuto un certo credito in parecchi circoli di cultura francese.

Noi però non condividiamo una tale esegesi del pensiero peripatetico; ne ammettiamo parecchie lacune, ne ammettiamo i limiti, ma pensiamo che sostanzialmente vi sia continuità tra Aristotele e San Tommaso e quindi una notevole convergenza tra filosofia peripatetica e filosofia cristiana; d'altra parte l'opposizione voluta tra Platone e Aristotele (tesi di Robin, Natorp e della critica tedesca del secolo scorso) non è suffragata dagli studi più recenti (S. Claghorn, Klibansky, ecc.).

In particolare non ci sembra sostenibile: 1° che l'intelletto agente si debba identificare con Dio (pag. 146); che il Motore immobile non imprima il moto al primo cielo; ciò al contrario è affermato nel c. 7 XII della *Metafisica*; che Dio sia assolutamente estraneo al mondo: non basta invocare il c. 9 XII della *Metafisica;* c'è anche il capo X; che la materia e la forma sono eterogenee e che solo impropriamente si dicono princìpi della sostanza (p. 47); che le quattro cause coincidono: ciò è vero solo in astratto, ma non in concreto.

DARIO COMPOSTA

PHILIPPUS SELVAGGI S. J., *Cosmologia,* Romae, Univ. Greg., 1959, pp. 389, L. 2000.

Premesso che la filosofia naturale ha lo scopo di ricercare nel mondo fisico l'intelligibilità propria dell'ente come tale (è dunque una *metafisica applicata*), l'Autore divide l'intero trattato in cinque parti: matematica, cinematica, dinamica, fisica, cosmologica, aventi come oggetto rispettivamente la quantità, il moto, l'attività materiale, la sostanza corporea e l'universo. Poichè l'intera opera porta il nome di « cosmologia » invece che di « philosophia naturalis », la quinta parte avrebbe potuto chiamarsi più propriamente « cosmica », non « cosmologica ».

Nello schema organico di queste cinque parti vengono ad inserirsi ordinatamente le 26 (= 3+5+3+12+3) tesi di questa Cosmologia, che nel loro insieme rappresentano la classica tradizione scolastica, integrata colle conquiste moderne, ma senza uscire dal campo propriamente filosofico e senza tradire lo spirito della filosofia scolastica.

Le seguenti tesi (non necessariamente le più importanti) possono dare un'idea della fisionomia di questo trattato (citiamo *ad sensum*). Non si dà l'infinito quantitativo in atto (t. 3) e l'universo è finito in grandezza, durata e perfezione (t. 26). Non si dà spazio o tempo indipendentemente dai corpi (t. 7) e — sebbene le relazioni spazio-temporali del mondo fisico ubbidiscano alla teoria della relatività — lo spazio rimane realmente distinto dal tempo (t. 8). La realtà fisica è una realtà sostanziale (t. 12), realmente distinta dai vari accidenti (t. 13) e si compone di molti individui, alcuni della stessa specie (t. 17), altri di specie diverse (t. 18). Anche tra i non-viventi si trovano probabilmente dei composti naturali, dotati d'unità sostanziale (t. 19), in virtù d'un'unica forma sostanziale (t. 23). L'intero universo manifesta una

unità d'ordine (t. 24) e si evolve (t. 25) secondo leggi ontologicamente determinate (t. 11).

L'impostazione delle varie tesi segue il metodo scolastico: posizione del problema e senso della tesi, spiegazione dei termini, esposizione delle opinioni, sviluppo delle prove in forma sillogistica (per un totale di ben 138 pagine!), obiezioni e risposte in forma, scolii e corollari.

Il tutto è presentato con ordine e chiarezza didattica, in forma piana e precisa, sebbene non si possa dire che questa Cosmologia sia proprio tanto facile. L'Autore infatti ha condensato in meno di 400 pagine una dottrina ricchissima in concetti filosofici e scientifici ed ha affrontato numerosi problemi, molti dei quali sono sollevati dallo sviluppo della scienza moderna e non portano certo la soluzione scritta in fronte. Per questo motivo alcuni problemi, forse meno urgenti, sono rimasti alquanto nell'ombra (ad es. l'incremento e la misura delle grandezze intensive, la natura e le modalità della presenza locale, l'impenetrabilità, le divergenze tra gli scolastici medievali nell'interpretazione della dottrina ilemorfica), ma senza nuocere molto all'integrità del trattato.

Si può discutere sull'opportunità di dedicare certe parti di tesi a delle questioni di natura piuttosto criteriologica (ad es.: th. 1, pars 1: *quantitas est obiective realis*), anche perchè le relative dimostrazioni si svolgono con terminologie e metodi diversi da quelli delle altre parti. Un'analoga discriminazione porterebbe anche ad un alleggerimento nell'elenco delle varie opinioni, tanto più che alcune di esse non possono venir ribadite nella dimostrazione della tesi.

La sensibilità ai problemi della fisica moderna ha condotto il P. Selvaggi ad alcune affermazioni (conclusioni o concessioni ragionate), che conferiscono a questo trattato un'indole originale, positiva e costruttiva, ma che non mancheranno di suscitare numerose — e certamente feconde — discussioni. Accenniamo brevemente a due punti.

1) L'attività puramente materiale è ontologicamente determinata (p. 183), ma potrebbe non essere prevedibile fisicamente (p. 185) o addirittura — ed in sede puramente speculativa — non estendersi ontologicamente fino agli eventi singoli (*ibid.*), nel qual caso si richiederebbe l'intervento determinante di Dio. Inoltre, anche una causa sufficientemente determinata rimane *talvolta* senza effetto a motivo dell'intrinseca imperfezione di tutto ciò che è materiale (p. 191).

D'altra parte (p. 172 e 190) è *metafisicamente* impossibile che in un sistema chiuso la somma totale dell'energia subisca un aumento. Osserviamo che ciò è verissimo se il sistema s'intende « chiuso » anche all'intervento di Dio; ma allora l'impossibilità metafisica è tale soltanto *in sensu composito*.

Dalle due affermazioni precedenti dovremmo trarre l'inaspettata conclusione che nelle trasformazioni energetiche non si guadagna mai: si può solo perdere; tutto sommato, dunque, l'energia complessiva dell'universo sarebbe in diminuzione (invecchiamento dell'universo?).

Tornando al problema centrale del determinismo, si sa che la meccanica quantistica non introduce soltanto un elemento probabilistico nell'*attività* corporea (imprevedibilità univoca del futuro), ma anche nello *stato* d'un sistema materiale (indeterminatezza del presente). Il P. Selvaggi naturalmente se ne rende conto e richiama l'attenzione sul fatto che, anche in sede scientifica, vi sono delle correnti che considerano come non-definitivi i parametri con cui attualmente si caratterizza lo stato d'un sistema materiale (p. 189). In tal caso, i futuri parametri dovrebbero venirci suggeriti da fenomeni del tutto nuovi e diciamo pure rivoluzionari. Aggiungiamo tuttavia che non bisogna

aspettarsi troppo da un'eventuale soluzione di questo genere. Infatti lo stato d'un sistema materiale è conoscibile soltanto attraverso la sua attività (definizione operativa). Perciò il determinismo ontologico rimane essenzialmente una proprietà dell'ordine dinamico ed anche il suo accertamento fisico è possibile soltanto in mezzo al *fieri* del mondo, cioè attraverso un nostro contatto *dinamico* con esso.

2) Dalla teoria della relatività il P. Selvaggi accetta giustamente che la velocità della luce è un massimo insuperabile (p. 128), ma poi (p. 190) ne fa una necessità *metafisica,* il che desta meraviglia dal momento che l'asserto viene limitato al solo intervento delle forze fisiche; inoltre questa necessità è conosciuta soltanto a posteriori (*ibid.*).

Poichè le misure spaziali e temporali dipendono dallo stato di moto dei diversi osservatori, l'Autore ammette che non esiste un tempo unico ed universale, che abbracci le durate dei singoli eventi (pagina 129). L'intero contesto porterebbe a negare anche l'esistenza d'uno spazio unico, sebbene a p. 95 venga affermata l'unicità dello spazio pur nella molteplicità dei corpi. Del resto anche il tempo sarebbe «*unum et idem in omnibus* [*motibus*] *qui eodem tempore fiunt*» (p. 102), ma quest'ultima espressione ha tutta l'aria di una tautologia (*idem-eodem*). Inoltre, se non esiste un tempo unico ed universale, se dunque l'ordine di successione di eventi distanti non è sempre univocamente determinato, come può l'Autore affermare che l'intero universo si evolve in una determinata direzione, senza ritorni (pagina 365)?

Comunque, l'Autore rinuncia al tempo unico, perchè (p. 135) la mutazione che lo scandisce dovrebbe subordinarsi gli eventi distanti *mediante un'azione fisica,* la quale — non potendosi propagare con velocità infinita — organizza i singoli eventi secondo il solo tempo *locale* della relatività. Si potrebbe intanto discutere sulla necessità d'una qualsiasi *propagazione* qualora il mutamento-base fosse ad es. una certa alterazione d'un etere onnipresente. Ma ci domandiamo soprattutto qual è la natura di quest'*azione fisica,* ad es. per quegli eventi che, essendo localmente presenti all'orologio-base, si regolano assolutamente sul suo tempo.

Da un punto di vista più filosofico, troviamo l'Autore piuttosto reticente circa la questione dell'etere cosmico (cfr. p. 105, 246, 249), forse perchè ha trattato solo brevemente la questione dell'ubicazione (p. 82 sg.). Inoltre il mutamento accidentale non ha ricevuto la trattazione che si merita, ma è stato toccato solo per accenni (*principia entis,* p. 207; *forma accidentalis,* p. 314, 327 sg.; *eductio,* p. 331). Degna di elogio invece la precisazione della nozione di spazio fisico (p. 84-95), alquanto laboriosa ma ben condotta. Apprezziamo anche moltissimo le penetranti vedute dell'Autore sulla natura qualitativa dell'energia potenziale nelle sue varie manifestazioni (pp. 151-155).

Questa Cosmologia è una trattazione veramente moderna, che contiene una ricca fonte d'informazioni scientifiche, non semplicemente accettate ma presentate in conformità allo spirito della filosofia tradizionale. Se anche non tutto sarà definitivo, questo nuovo libro dell'illustre professore della Gregoriana merita di essere attentamente studiato, perchè riesce a presentare i difficili problemi scientifici nella loro giusta luce filosofica. Detto studio è facilitato da un'ordinata e spaziosa presentazione tipografica, cui perdoniamo volentieri un certo numero di errori di varia origine.

Molto opportuna l'abbondante ed aggiornata bibliografia aggiunta alle principali questioni trattate. Ci auguriamo di trovare, nella prossima edizione, anche un sobrio indice analitico.

B. VAN HAGENS

Le droit naturel, di Autori vari, Paris, P.U.F., 1959, pp. 229, cm. 14 × 19. NF 9,60.

L'*Institut International de Philosophie Politique* di Parigi ha già lanciato due volumi sui problemi filosofici sociali, e col presente prosegue a pubblicare miscellanee di notevole interesse scientifico.

Questo terzo volume, come del resto gli altri, è stato scritto in collaborazione: vi compaiono i seguenti autori: Hans Kelsen, Ch. Perelman, Alessandro Passerin d'Entrèves, Bertrand De Jouvenel, Norberto Bobbio, Marcel Prélot, Ch. Eisenmann; come si vede, si tratta di una scelta di nomi ormai celebri nell'indagine del diritto naturale; con questo strano criterio però: Kelsen, Perelman, Bobbio, Eisenmann (negatori del diritto naturale) fanno la parte del leone, assorbendo 187 pagine sulle 229 dell'intero volume. Alessandro Passerin d'Entrèves e gli altri studiosi, difensori della validità del diritto naturale, si occupano della questione in modo marginale, o per rispondere ad obiezioni mosse loro in altri scritti, o per limitarsi a questioni storiche (come ad es. il saggio di Prélot che si intrattiene in maniera non brillante sulla figura di Taparelli). Insomma una voce tenue contro il bombardamento a tappeto del vecchio Kelsen e le cannonate di N. Bobbio.

Una recensione pertanto non può non deplorare un simile criterio, del quale naturalmente i responsabili non sono tanto gli autori ma la direzione dell'Istituto.

Sul conto poi del Kelsen (a che pro una ennesima difesa della sua teoria del « diritto puro », quando ormai essa è quasi già passata alla storia come una delle tante teorie?), le osservazioni potrebbero ridursi a due:

1° *Storicamente* ci sembra di poter eccepire su diverse affermazioni: che la giustizia in Aristotele sia basata sulla *mesotes,* per avere un senso, deve essere intesa e integrata dall'etica Eudemia e la Grande Morale e cioè in un senso ben diverso voluto dal Kelsen, cioè di tautologia nel piano logico, e di funzione conservatrice nel piano sociale. Il *medium* aristotelico non è *medium rationis* bensì *medium rei*». Sul concetto di diritto naturale l'A. si è riferito al vecchio Troeltsch e giunge così ad affermare che nel Medioevo, diritto naturale e teologia erano la stessa cosa, senza tener conto dei numerosi studi medioevali fioriti intorno al Congresso grazianeo (Bologna, 1953). Naturalmente è tirato in ballo anche Grozio colla sua apparente negazione di Dio « *etiamsi daremus deum non esse* » e gli si fa grazia di essere un teologo tomista! (pag. 73).

Un altro grave errore è l'affermazione che la teoria medioevale e cristiana del diritto naturale derivi dallo stoicismo (pag. 114); è stato provato che la dottrina del diritto naturale nel Medioevo si sviluppa dopo Graziano e in linea col Decreto.

Orbene è chiaro che in esso è superato il cosiddetto pessimismo agostiniano (che — si noti bene — non è di S. Agostino e tanto meno della Chiesa nel periodo che va dal sec. v al sec. xii, come invece vorrebbe far credere l'A. ispirandosi al superato Troeltsch); così, non vi è nessun cenno a dipendenze dallo stoicismo.

2° *Sul piano teoretico* le cose sono più irte di affermazioni discutibili se non addirittura false come talune esegesi del tomismo (pp. 85-86).

Una prima grave confusione è l'uso della voce « teologia »; l'A. non distingue tra Rivelazione e affermazione razionale dell'esistenza di Dio. Conseguentemente si scaglia contro le « illusioni » teologiche, il « mito » del Paradiso terrestre, il « dogma teologico della libertà della volontà » (pag. 89), per concludere che la dottrina del diritto naturale è tutta una contraddizione, una confusione, un circolo vizioso, ecc.

La confutazione delle prove dell'esistenza del diritto naturale ricavata dalle

inclinazioni è unilaterale: solo una lettura superficiale degli autori classici poteva indurlo a credere che le *inclinationes* si debbano intendere come istinti (pagina 76), che Dio si rivela alle creature (p. 85), ecc.

Il Kelsen ha un merito, suo malgrado: egli si è accorto che il più grande maestro nella filosofia del diritto naturale è l'Aquinate; perciò lo tratta come il più grande suo avversario.

Il discorso col Bobbio è diverso, poichè l'A. dichiara di riconoscere il diritto naturale come esigenza morale e come funzione storica emendativa delle istituzioni concrete; egli rifiuta la « dottrina filosofica del diritto naturale » con sei ragioni che per la verità ricalcano schemi vieti e sui quali non intendiamo interloquire; tra l'altro l'A. sembra piuttosto alieno da ogni discussione metafisica. Dire poi che « intorno alla legge naturale non vi sono che riunioni di dotti nelle accademie e nei congressi, quali riunioni di anatomisti intorno ad un cadavere » (pp. 189-190), indica appunto questa mentalità refrattaria, che fa velo forse anche al fermento umano dei nostri giorni.

D. COMPOSTA

Giovanni Ambrosetti, *Contributi a una filosofia del costume*. I: *Problematica e Storia*. Bologna, N. Zanichelli, 1959. L. 1500.

Chi segue da vicino l'indagine scientifica dell'Ambrosetti (che conta ormai parecchi volumi dedicati alla filosofia del diritto) saluterà con particolare compiacimento quest'ultima fatica: nelle 213 pagine infatti si cimenta per primo con intenti sistematici in Italia nella ricerca filosofica del costume, ossia di quella forma di vita che colla consuetudine e il Diritto Naturale condivide l'ampio settore normativo non scritto; impresa dunque irta di difficoltà, e non solo per la non imponente bibliografia in proposito (i 52 autori citati in calce a pp. 20-22 non sono tutti di levatura nè trattarono il tema in modo perentorio e specifico se non in via eccezionale); ma v'è soprattutto la difficoltà del tema; il costume infatti, a differenza delle altre forme normative del vivere, emerge dalla sfera del sociale e dell'umano in una complessità aurorale ancora intrisa di irrazionalità, di intuitività indistinta, di carica energetica impulsiva. La circospezione che una simile ricerca impone, induce l'egregio A. a esplorare nei settori della pubblicistica per trarne spunti e suggerimenti conformi ad una prospettiva metodologica sana e integrale.

In tal modo siamo condotti allo spoglio diligente di classiche trattazioni giuridiche o filosofiche.

Tra i giuristi più insigni che abbiano intravisto nel costume una dimensione umana di spicco, figurano il grande Jhering (*Der Zweck im Recht*, Lipsia, 1877), Geny, Oertmann, Mori-Checcucci, Hauriou, Santi Romano; tra i filosofi, Wundt, Max Scheler, Filiasi Carcano, Max Weber, Esser, ecc. Il travaglio di menti così operose approda pur in vie tortuose ad alcuni risultati concreti: il costume non si identifica nè col Diritto (scritto o non scritto, poco importa), nè colla Morale; ma se ne distingue per un carattere intermedio riducibile ai seguenti elementi: *nella materia* si estende ai settori più svariati (morale, religione, economia, gruppi culturali come l'arte, lo stile, ecc.); *nel soggetto* può essere personale (costume politico, convenienze sociali, morale positiva, ecc.) o sociale (moda, usanze) o di gruppo (costume militare, costume popolare, aristocratico, familiare, ecc.); *nella forma* si costituisce nella convenienza e opportunità, ossia in

quelle forme di obbligatorietà che non sono oggettive e razionali come il Diritto e la Morale, ma soggettive, immediate e intuitive, munite di una certa coazione psicologica e pressione della pubblica opinione.

A p. 87 l'A. traccia la definizione del costume in questi termini: « ... normatività di carattere intellettuale istintivo, avente a base immediatamente una visione della vita, che ha come oggetto materie sociali puntuali e immediate che si lasciano interpretare con un criterio di *convenienza* e di *opportunità*, non di oggettività e di razionalità, normatività che ha una particolare carica ontologica ».

Una conferma di questa impostazione è ulteriormente attinta da una rapida sintesi storica che dai Greci (anzi dagli Ebrei) si congiunge attraverso le autorevoli testimonianze dei filosofi, storici e letterati fino all'epoca più vicina a noi. Particolare accento acquista la sintesi vichiana che si equilibria entro gli schematismi astorici del giusnaturalismo e idealismo hegeliano e dall'altra dalle concezioni vitalistiche che forzando le funzioni del costume nei quadri del vivere sociale, finiscono per anteporre l'istintività alla ragione.

A questo punto l'A. si pone una domanda molto impegnativa: come si giustifica il valore del costume? Ad essa si può rispondere solo se lo si intenda come mediazione tra la storia e la ragione, tra il mondo degli impulsi e istinti e la ragione, tra la mutabilità e vita diveniente dei singoli e delle comunità e la essenzialità di alcuni costumi.

A questa conclusione si perviene solo se si proceda con un metodo « gnoseologico » che rispetti il dato (l'A. ricama un motivo suo frequente: il metodo zamboniano di ricerca) e che salvi il valore. Orbene, ciò avviene solo se il costume sia proiettato nel nucleo ontologico della persona umana; il costume è un prolungamento della persona umana oltre la Morale e il Diritto; il costume dà il tono alla persona e la staglia nettamente nel calore e nel colore della sua storicità e temporalità.

Questi cenni rapidi sembrano offrire al pensiero la soddisfazione di una soluzione equilibrata; in realtà l'A. si ripromette di riprendere, in un secondo volume, la discussione sul carattere deontologico del costume, e lascia aperta al lettore la tribuna per un più ampio dibattito.

Mentre ci congratuliamo per i notevoli risultati e attendiamo la ripresa del tema, vorremmo sottoporre all'illustre professore due considerazioni: una sul lavoro già fatto; una seconda sugli ulteriori sviluppi del problema.

1° Nel settore storico e in particolare in riferimento ai Greci, forse converrà porre un particolare accento sulla *Retorica* di Aristotele, ove i costumi plebei, aristocratici, i caratteri dei giovani, dei vecchi (imitati poi magistralmente da Teofrasto) possono offrire un prezioso materiale per la storia e dottrina del costume; così dicasi per Sesto Empirico, che fonda il suo scetticismo pratico sulla accettazione consapevole dei costumi come unica norma di vita.

2° Quanto allo sviluppo del tema crediamo che la « Metafisica della persona » debba essere ricondotta allo studio metafisico delle tendenze; è comune (e imperversa dalla Francia e dal Belgio) una certa via blondeliana che ha come diramazioni il lesennismo, il marechalismo (passi il neologismo!), ecc. Chi conta, ormai, il nugolo di imitatori, ripetitori, amplificatori? Questa via semi-immanentistica ha il merito di sottolineare l'apporto della inclinazione naturale come manifestazione (« epifania », dice taluno) dell'essere.

Ma così si perde lentamente l'eredità classica che scende da Aristotele, stoici

e giunge fino a Rosmini! Noi auguriamo all'egregio professore una continuazione sulle piste, già percorse con sicurezza in altri studi.

D. COMPOSTA

FRANCO DÍAZ DE CERIO RUIZ, S. J., *W. Dilthey y el problema del mundo histórico. Estudio genético-evolutivo con una bibliografía general*. Barcelona, Juan Flors, 1959, pp. LV-547.

Intentar describir la evolución del pensamiento de Dilthey acerca del problema del mundo histórico, es pretender determinar la trayectoria ideológica esencial de su pensamiento, ya que la realidad histórica fué el foco en el que se concentraron la mayor parte de los esfuerzos especulativos de este gran filósofo; esto es lo que se ha propuesto el P. Díaz de Cerio en este voluminoso estudio. Con gran esmero va considerando en orden cronólogico los escritos de Dilthey y así ofrece la oportunidad de comprobar el enriquecimiento continuo y progresivo de su meditación filosófica y paralelamente la mayor exactitud con que va examinando la realidad de la vida; estos análisis minuciosos de la producción diltheyana nos ponen en contacto íntimo con la personalidad filosófica de Dilthey y dan la posibilidad de asistir al alumbramiento de ciertas ideas fundamentales de su sistema, a la par que se va acompañando a este pensador en las siguientes etapas en las que va poco a poco captando más perfectamente y exponiendo más ricamente esas ideas que son los pilares de su pensamiento filosófico: véase por ejemplo cómo sucede esto respesto a su concepción de las llamadas « Ciencias del espíritu », de la « autognosis », de la comprensión, de la conexión de los hechos históricos, de la estructura de la realidad histórica, etc., etc. Dentro de la historiografía diltheyana, en la que es opinión común considerar el año 1883 en que publicó la *Einleitung in die Geisteswissenschaften* como decisivo en su evolución ideológica, como si dicho año fuera casi una ruptura con cuanto había logrado precedentemente y el comienzo de la línea definitiva de la meditación filosófica diltheyana, este trabajo del P. Díaz de Cerio creemos que ha probado suficientemente la linearidad y homogeneidad de esta especulación filosófica.

Evidentemente no se puede reducir a pocas líneas cuanto contiene este extenso volumen; nos vamos a limitar a hacer unas breves consideraciones sobre el relativismo de Dilthey, como aparece probado e interpretado en esta obra.

Son muchos los autores que han dado una interpretación relativista del pensamiento diltheyano, y en esta línea se mueve el P. Díaz de Cerio; en la pág. 381 habla de « la aceptación de la conciencia de la relatividad de todas las formas históricas de la vida », lo que vuelve a repetir en la pág. 359 y siguientes. Es decir que admite el relativismo de Dilthey, pero en una línea muy distinta de aquella en que se alinean otros autores. En el plano gnoseológico nuestro conocimiento llega a aferrar su objeto tal cual es, es decir la vida en su continuo fluir en íntima *conexión* o la vida como *nexo efectivo;* la vida es captada a través del binomio vivencia-comprensión y lo captado es « real adquisición, si bien no es la adquisición de la total realidad » (página 538); en este orden cognoscitivo parece que Dilthey ha superado el relativismo, ya quel el saber histórico es verdaderamente objetivo — aunque no agota lo real —, y por ende universalmente válido y no tan solo relativo. La vida es aprehendida en su marcha en el tiempo en el nexo efectivo, en la conexión de los hechos singulares... Pero, cerrando Dilthey en la inmanencia de este plexo vital y excluyendo toda apertura a algo transcendente y absoluto, lo vital se pierde en su relación entre sí y su valoración

es totalmente relativa a los otros hechos con los que está en conexión, pero sin que haya posibilidad de encontrar una regla o patrón para medir y estabilizar los valores de la vida. El relativismo diltheyano es radicalmente ontológico o vital, y en cuanto el conocer pretende adeguarse y captar la vida, necesariamente se refleja en la actividad cognoscitiva el relativismo que corroe la realidad; así pues, la relatividad de lo real funda la del conocer, pero este relativismo gnoseológico, como queda ya apuntado, se mueve en un horizonte muy distinto del relativismo puramente gnoseológico del sicologismo y de otras corrientes filósoficas similares. El relativismo diltheyano es consecuencia de su negación de una realidad que transcienda lo vital experimentable y cambiable.

Dentro de la historiografía sobre Dilthey, este volumen marca un hito de gran importancia y creemos que es la exposición más completa y detallada del pensamiento de este gran filosófo alemán.

J. Mª. SÁNCHEZ-RUIZ

Nicola Abbagnano, *Problemi di Sociologia,* Torino, Ed. Taylor, 1959, pp. 210, cm. 16 × 24. L. 1600.

Questo volume interessa più la filosofia che la Sociologia, come è già indicato dal titolo stesso; i « problemi » infatti che l'illustre professore si propone di lumeggiare, riguardano quella zona di confine tra la filosofia sociale e la sociologia generale, che costituiscono ancora oggi l'oggetto di discussione e di indagine. Se si riflette infatti al diverso orientamento della filosofia sociale (che è ed aspira ad essere sempre più normativa) e della sociologia (che è costatativa), ben si comprende come sia arduo determinare fino a che punto e in quale senso si possa parlare di *oggetto,* di *metodo,* di *cómpiti* della sociologia.

I quindici saggi che l'A. dedica a queste aporie, sono stati raccolti e desunti in gran parte da articoli, note, recensioni pubblicati in altre riviste e redatti secondo un certo ordine e secondo un disegno abbastanza definito: i primi tre saggi sono introduttivi (« Filosofia e sociologia », « Sociologia, Scienza, Storiografia », « Per una teoria sociologica generale ») e tendono a stabilire i confini della sociologia rispetto alle discipline affini. Seguono poi i saggi spettanti all'oggetto e al metodo (« L'osservazione in Sociologia », « L'oggetto della Sociologia: atteggiamenti ed istituzioni », « Il controllo sociale », « Questioni di Metodo »). Il resto è dedicato alla applicazione a particolari settori sociologici come l'educazione, la libertà, ecc.

L'A. in sostanza dichiara che la sociologia può legittimamente aspirare ad essere scienza purchè rinunci all'ambizioso sogno (che fu proprio dei suoi fondatori) di erigersi a filosofia, sia positivistica che idealistica; la sociologia ha una sua funzione scientifica se restringerà la sua indagine all'essere e non al dover-essere (meccanico-causale del positivismo, o dialettico dell'idealismo o del marxismo). Il suo oggetto pertanto è costituito da quella realtà sociale che sia avulsa da ogni nesso o significato metafisico e presenti soltanto un volto immediato, ripetibile, immediato. Esso per sè non è nè il costume, nè l'interazione, nè il sentimento, nè tanto meno i fatti causali o necessari del sociale, bensì gli atteggiamenti individuali, istituzionalizzati. Per atteggiamento l'A. intende una manifestazione oggettiva (eliminato quindi ogni nesso soggettivo dei sentimenti, preferenze, ideologie, ecc.) che implica una risposta ad una determinata situazione, che così le si pone innanzi come « condizione » e non come causa. L'atteggiamento ricorrente in un gruppo sociale si chiama « istituzione » sociologica, che per la sua uniformità consente una previsione anticipatoria.

Così, secondo l'A., è facile costruire una sociologia che è scientifica in quanto mette tra parentesi il problema della libertà umana e si limita ad osservare, mediante una analisi accurata dei segni manifestativi, la « comunicazione » degli atteggiamenti.

Bisogna confessare che l'A. ha contribuito positivamente nella determinazione e chiarificazione di alcuni concetti più ardui della moderna sociologia; ma questa operazione delicata è stata fatta surrettiziamente in nome di una non confessata filosofia. L'A. ha ragione quando *in limine quaestionis* dichiara che la sociologia deve prescindere dalla metafisica; ma è un vero peccato che poi egli stesso polemizzi con indirizzi metafisici in nome di una sociologia preformata (pp. 38, 119, 166), sicchè la sua « tecnica esplicativa condizionale » (p. 120) sembra essere appunto quella metafisica agnostica che decide perentoriamente sulle varie metafisiche. Il circolo vizioso è più che ovvio.

D. COMPOSTA

Fattori di pace sindacale negli Stati Uniti, Studi e rapporti su industrie americane, raccolti e presentati da Clinton S. Golden e Virginia D. Parker. Coll. « Cultura e Società », Roma, Ed. Opere Nuove, 1959, pp. 554. L. 3000.

Il fenomeno del sindacalismo non lascia di attirare l'attenzione dei sociologi. Il suo sviluppo, alquanto recente negli Stati Uniti, presenta dei caratteri abbastanza specifici. L'ultimo grande conflitto del lavoro dei metallurgici ha dimostrato, ancora una volta, la potenza di queste organizzazioni di lavoratori, così come anche il loro influsso nella vita pubblica. Non c'è da meravigliarsi se la « National Planning Association » (N.A.P.) ha dimostrato interesse in questo fattore così importante dell'ordine economico-sociale. Un membro di questa associazione emise il seguente parere nel 1946: « Invece di indagare sulle cause del conflitto, di cui tanto conosciamo e sentiamo, dovremmo cercare di scoprire in che misura esiste la pace e da quali fattori essa sia determinata ». L'idea fu accettata. Ne sorse l'organizzazione di una serie di inchieste sui rapporti tra diverse imprese e sindacati. L'ultima finalità era questa: vedere se i fattori che determinano la pace nei rapporti di alcune aziende possano essere estesi ad altre.

L'opera che noi presentiamo comprende due parti: la prima contiene il rapporto finale, elaborato dal Comitato di Inchiesta, designato dalla « N.A.P. ». Ci fa conoscere ciò che è stato riconosciuto dai membri di questo comitato come i fondamenti della pace nel lavoro presso le aziende studiate. Dànno il loro parere a riguardo e vedono se i princìpi e le politiche seguite potrebbero applicarsi anche in altre aziende.

La seconda parte riassume 13 studi sui rapporti fra imprese e lavoro. Il lettore è condotto così in una serie di aziende americane; scopre concretamente quali sono questi rapporti di lavoro, la loro complessità umana e vede meglio il posto di primo piano che il sindacato può occupare come fattore di pace sociale e di progresso economico-umano. La documentazione è seria; sempre appare il desiderio di osservare i fatti positivi; di misurare il loro influsso reciproco, di controllare le dichiarazioni, di rimanere fedele alle esigenze dell'inchiesta sociologica. Il valore dell'opera nasce da questo: dalla osservazione dei fatti si scopre di nuovo l'importanza nell'impresa del fattore umano.

Per quanto riguarda la pace nel lavoro, potremmo dire che questo studio è una bella illustrazione del ruolo che potrebbe giocare il sindacato nell'impresa, nella soluzione del famoso problema delle relazioni umane, che attira tanto l'at-

tenzione anche di quelli che vogliono organizzare scientificamente la produzione.

È il sindacato un fattore di pace sociale negli Stati Uniti? Dai dati rilevati si deve rispondere chiaramente di sì. Da una inchiesta condotta presso 138 imprese, il 90 % delle risposte sindacali e il 76 % delle risposte delle aziende hanno parlato di un miglioramento dei rapporti aziende-sindacato, durante il periodo successivo al riconoscimento del sindacato (cfr. pp. 538-42).

Noi riteniamo d'avere sottolineato l'interesse di questa opera sia per i datori di lavoro che per i lavoratori soprattutto per ciò che riguarda lo sviluppo degli accordi contrattuali collettivi sulle condizioni di lavoro.

G. LECLERC

Il Credo, Collana Teologica diretta da P. Raimondo Spiazzi O. P. Brescia, Editrice Morcelliana, 1959-60.

In quattordici agili volumetti abbiamo l'esposizione teologica delle verità rivelate, professate negli articoli del *Credo*. Eccone l'elenco: 1. *Itinerario al Credo* (Raimondo Spiazzi); 2. *La fede* (G. Regina); 3. *Dio Padre Onnipotente* (G. Ceriani); 4. *Il Creatore del Cielo e della terra* (G. Arrighi); 5. *Gesù Cristo* (R. Spiazzi); 6. *Incarnazione* (B. Matteucci); 7. *Passione e Morte* (C. Oggioni); 8. *Risurrezione ed Ascensione* (D. Bertetto); 9. *Parusia e Giudizio* (A. Sodano); 10. *Lo Spirito Santo* (R. Giachino); 11. *La Santa Chiesa Cattolica* (S. Cipriani); 12. *La Comunione dei Santi* (A. Piolanti); 13. *La remissione dei peccati* (A. M. Pompei); 14. *La risurrezione della carne. La vita eterna* (A. Piolanti).

Questa provvida iniziativa editoriale della Morcelliana pone tra le mani di quanti vogliono rendersi conto della propria fede un mezzo molto idoneo al nobilissimo scopo.

D. B.

G. De Rosa, S. J., *Un quinto Vangelo? Il « Vangelo secondo Tomaso »*. Estratto da « La Civiltà Cattolica », quad. 2633, pp. 9.

Il lucido e sostanzioso articolo di P. De Rosa, narra come fu scoperto il « Vangelo di Tommaso »; ne delinea le caratteristiche; studia la figura di Gesù « il vivente » quale appare dal testo; considera la tesi del Quispel, che il redattore abbia attinto non ai Vangeli canonici, ma al « Vangelo secondo gli Ebrei ».

La conclusione è che lo scritto non è affatto un « quinto Evangelo », perchè non ci apporta nessuna nuova conoscenza su Gesù; « anzi — dice P. De Rosa — non è neppure genuinamente cristiano, infetto com'è di eresia encratica e di gnosticismo ».

U. G.

G. Bonsirven, *Il Regno di Dio*. Traduzione dal francese di Enzo Loreti. Ed. Paoline, 1960.

La fondamentale nozione teologica del Regno di Dio è studiata in quest'opera coi larghi mezzi scientifici e col sicuro metodo che rendono pregevoli tutti gli scritti del compianto professore dell'Institut Catholique di Parigi e del Pontificio Istituto Biblico di Roma.

La robusta erudizione non intorbida mai la nitidezza dell'esposizione, cosicchè il libro risulta tanto gradevole a chiunque ami le grandi verità evangeliche quanto utile a chi coltivi gli studi teologici e scritturistici.

U. G.

Daniel-Rops, *S. Vincenzo de' Paoli*. Fotografie di René Perrin, commentate da Jean Servel e Jean-Marie. Tradu-

zione di Mario Escobar, Roma, Coletti, 1960, pp. 190. L. 2200, ril. L. 3000.

Tra le varie pubblicazioni apparse su S. Vincenzo de' Paoli in questo terzo centenario della morte, questa incontrerà certamente il gusto del pubblico.

Cinquanta pagine di testo, scritte con competenza e maestrìa da Daniel-Rops, accademico di Francia, e tradotte elegantemente da Mario Escobar; centotrenta pagine di illustrazioni, intramezzate da note sapientemente dosate e riccamente documentate, fanno di questo libro un godimento artistico e intellettuale.

I gusti di oggi, lo si sa, si volgono ai volumi in cui si intrecciano l'eleganza, la serietà scientifica e la prevalenza del figurato sul testo.

Il presente volume risponde in pieno a questi criteri di sana modernità, e porta quindi un notevole contributo alla conoscenza di questo Santo, così meraviglioso nelle sue istituzioni e così moderno e geniale nelle sue realizzazioni.

La presente edizione riproduce sostanzialmente l'edizione francese apparsa nel 1959 a Lione col titolo: *Monsieur Vincent,* nella collezione « Biographies illustrées », presso les Éditions du Châlet.

E. V.

G. Calò - A. Capocaccia - N. Fabbretti - R. Giordani - E. Medi - P. Palazzini, *L'Odio e l'Amore.* Edizioni « Studium Christi », Roma, 1958, pp. 177, 21 × 15, L. 1400.

L'elegante volume raccoglie le conferenze tenute allo « Studium Christi » di Roma sul tema *L'Odio e l'Amore,* nei suoi vari aspetti esistenziali, psicologici, artistici, filosofici, teologici e morali.

In una calda e vivace conversazione, il P. Nazareno Fabbretti imposta l'argomento, parlando di amore e odio come forze della vita: forza irresistibilmente costruttiva, il primo; forza inesorabilmente distruttiva, il secondo.

Prosegue Giovanni Calò con un'acuta ed equilibrata disanima dell'amore e dell'odio nelle profondità dell'anima, valorizzando le conquiste positive della moderna psicanalisi, e superandone le originarie carenze.

Agostino Capocaccia analizza invece l'espressione dell'amore e dell'odio nelle forme musicali, giungendo alla suggestiva conclusione che la musica si rivela essenzialmente come amore; essa non si incontra con l'odio se non al limite, come la luce con le tenebre.

Nella sua visione filosofica dell'amore e dell'odio, Roberto Giordani si innalza alla contemplazione dell'amore come mediatore tra Dio e l'uomo, e dell'odio come dissolvenza operativa e costitutiva negatività.

Filippo Medi traccia a grandi linee la storia divino-umana dell'amore e dell'odio come risulta dalla Rivelazione, sottolineando la suprema incarnazione dell'amore in Cristo e dell'odio in Satana.

Chiude il ciclo delle conferenze una luminosa esposizione di S. E. Mons. Pietro Palazzini sull'amore e odio nella vita morale.

L'agile volumetto moltiplicherà nel tempo e nello spazio i frutti e i consensi suscitati nel numeroso pubblico romano che ha seguito con simpatia crescente anche questo corso organizzato dal benemerito « Studium Christi ».

G. Q.

Domenico Leone, *El Santo Sudario en España,* Barcelona, 1959, pp. 256.

Ecco un'opera che onora gli studi di Sindonologia e che è frutto di una lunga ricerca sulla devozione alla S. Sindone in Spagna.

Storia e archeologia si intrecciano ammirabilmente in questo studio e numerose riproduzioni litografiche arricchiscono il volumetto.

Questo è l'ottavo volume della Biblioteca Sindoniana, curato con particolare amore dal Direttore della collezione, che è lo stesso Domenico Leone.

Forse in nessuna parte del mondo si è avuta tale devozione alla S. Sindone, come in Spagna nei secoli XVI e VII.

E. V.

ANTONIO TRINCHERI, *Corso di scienza economica*, 7ª ed., Torino, Marietti, 1959, pp. 391. L. 1150.

L'Autore presenta questo corso di scienza economica che comprende, oltre al programma strettamente richiesto per gli istituti tecnici commerciali, argomenti che sono ormai indispensabili per una buona cultura.

Ci sembra che questa opera corrisponda alle condizioni di un buon manuale: accurata presentazione tipografica, esposizione chiara degli argomenti trattati e schemi riassuntivi alla fine di ogni capitolo. Ci si deve congratulare coll'Autore per lo sforzo fatto nelle due ultime edizioni per integrarvi i problemi sorti nel campo dell'economia.

Abbiamo fatto una riflessione: in un manuale come questo, destinato a una gioventù che si apre ai problemi della vita, sarebbe utile sottolineare maggiormente l'incidenza umana di certe realizzazioni o tendenze economiche moderne; d'attirare insomma l'attenzione dei giovani sul carattere personale e sociale dell'attività economica. Anche gli organismi di pianificazione industriale, non hanno forse essi pure focalizzato lo studio dei problemi delle relazioni umane in termini di produttività?

Questo a titolo di semplice suggerimento, per aiutare a dare agli allievi delle nostre scuole commerciali, una formazione più integralmente umana in occasione di una... ottava edizione!

G. L.

AMINTORE FANFANI, *Summula sociale*, Roma, Ed. « Studium », 1959, pp. 197. L. 600.

Ci è grato presentare la quarta edizione di questo eccellente lavoro. Ne è conosciuto lo scopo: dare una forma popolare all'insegnamento pontificio in materia sociale. L'esito librario dimostra con certezza la riuscita dell'iniziativa.

Si osserverà — caratteristica del nostro tempo — lo sviluppo dato a ciò che riguarda l'ordine economico e la società internazionale (più d'un terzo dell'opera).

L'Autore dichiara che egli ha riveduto e modificato quasi tutte le questioni, ora introducendone di nuove ed ora eliminandone di vecchie. In questa ultima edizione sono stati inseriti i documenti pontifici fino al 30 novembre 1959. È un'opera da leggere e da fare leggere; essa aiuta a penetrare le ricchezze della dottrina sociale della Chiesa e a capirne tutta l'attualità.

G. L.

MARIO PASQUINI, *La sicurezza sociale*, Roma, Ed. « Studium », 1960, pp. 116. L. 300.

Esporre in un centinaio di pagine di piccolo formato, sistemi di sicurezza sociale di nove paesi diversi, tecniche generali adottate nonchè problemi politici ed economici: questo lo scopo che ha voluto sostenere l'Autore dell'opera in esame. Si comprende che egli ha dovuto sovente limitarsi a sfiorare appena certi ar-

gomenti. Il lettore però apprezzerà lo sforzo fatto per raggiungere questo buon intento. Il libro l'aiuterà ad entrare nella problematica complessa che l'applicazione della tecnica della sicurezza sociale pone dinanzi alla coscienza dell'uomo del nostro tempo.

G. L.

Ruggero Gaillat, *Lo studio del carattere degli allievi di una classe compiuto dal loro insegnante.* Collana « Psicologia e Vita », Torino, S.E.I., 1955, pagine 288.

La già ben nota caratterologia di R. Le Senne ha dato lo spunto a R. Gaillat per l'elaborazione di una serie di questionari che servano come guida all'educatore per osservare in modo sistematico i propri educandi.

Tenendo presente la problematica ancora aperta e, soprattutto, la difficoltà che per l'educatore presentano altri metodi d'indagine della personalità, questa guida offre dei notevoli vantaggi pratici.

È però necessario che l'educatore, prima di portarla alla pratica, sappia inquadrarla nella dottrina caratterologica da cui proviene; solo così sarà in grado di sfruttare tutte le possibilità e di conoscere tutti i suoi limiti.

Le precedenti recensioni già pubblicate su questo volume, ci dispensano da un esame più approfondito.

E. G.

Giacomo Lorenzini, *Caracterología y Tipología aplicadas a la Educación,* 2ª ed., Editorial Marfil, Alcoy, 1958, pagine 284.

La rapidità con cui è stata esaurita la prima edizione della traduzione spagnola di quest'opera è un indice, allo stesso tempo, del crescente interesse che gli educatori spagnoli sentono per un continuo aggiornamento, e dell'idoneità del volume di G. Lorenzini per raggiungere questo scopo.

La seconda edizione si presenta essenzialmente identica alla prima, pur essendo stata completata, in alcuni punti, con i risultati di recenti studi caratterologici.

E. G.

A. Dauvillier, *L'origine photochimique de la vie,* Paris, Masson, 1958, pp. 208.

L'opera, appartenente alla collana « Évolution des sciences », rappresenta un notevole passo avanti nello studio del più misterioso problema, frutto d'uno sforzo coscienzioso e lungo. Con acuta analisi vi si passano in rassegna i caratteri della materia vivente, le varie teorie sull'origine della vita, del mondo, della Terra (continenti, oceani, atmosfera), la sintesi fotochimica della materia organica, la sua organizzazione, l'evoluzione degli esseri viventi e finalmente l'energetica della biosfera e il suo ruolo geochimico. L'opera è completata da una visione panoramica della vita cosmica e da una buona bibliografia.

V. S.

H. Laborit et P. Morand, *Les destins de la vie et de l'homme. Controverses par lettres sur der thèmes biologiques,* Paris, Masson, 1959, pp. 249.

Il libro è una rassegna di problemi biologici, in forma piana ed epistolare ed in stile scherzoso. Gli argomenti di maggior risalto sono:

— Esseri unicellulari e loro vita (metabolismo, fenomeni di ossidoriduzione, autoregolazione e suoi limiti; individualizzazione; origine marittima della vita).

— Esseri pluricellulari (il mezzo interno, riserve, vita aerea; sistema cardiovascolare, mobilità in rapporto al mezzo,

sistema endocrino, omeotermia, anabolismo e catabolismo; la vita considerata come freno della degradazione della energia).

— Quadro dinamico dell'origine terrestre della vita; preistoria del mondo macromolecolare.

— Trio vitale: complessificazione, individualizzazione ed autoregolazione ed analogia con la Trinità di Dio.

— Fenomeni psichici e nervosi: coscienza, memoria, riflessi condizionati, cervello umano, dolore, libertà; eccitabilità e sua spiegazione.

— Descrizione energetica della vita: entropia e vita, dubbi sulla nozione di tempo.

— Cibernetica - Fisiologia e fisiopatologia - Clinica d'oggi.

— La sociologia intesa come disciplina biologica: l'uomo e la società.

— Igiene, morale, religione, arte, bellezza, armonia.

Manca evidentemente di unitarietà, ma ha il pregio d'una certa originalità, chiarezza di idee, capacità divulgativa, sufficiente aderenza scientifica. È una amena chiacchierata scientifica priva di pretese.

v. s.

J. Monod, *Recherches sur la croissance des cultures bactériennes,* Paris, Hermann, 1959, pp. 210.

In una prima parte l'A. passa in rassegna le fasi e i meccanismi della crescita normale dei batteri, analizzando i metodi di coltura e di misurazione; il rendimento in funzione degli alimenti e il relativo tasso di crescita anche in base al variare della temperatura.

Nella seconda parte, assai pregevole, si indugia a parlare del fenomeno della doppia crescita per il quale fenomeno egli conia il nuovo termine di « diauxie ». Egli osserva infatti che nello studio dei miscugli di saccarosio e destrina, adoperati come alimenti, la crescita s'esprime secondo una curva aberrante, composta di due spinte ben distinte e ciascuna rappresentante una crescita normale. Le due spinte sono separate o meglio intervallate da una fase di decrescita, molto accentuata. Dopo una esatta descrizione del fenomeno egli ne studia la natura e gli ipotetici meccanismi. L'opera è ricca di numerosi grafici e d'una abbondante bibliografia.

v. s.

S. Garofalo, *La Bibbia oggi. L'Antico Testamento.* « Universale Studium », Roma, Studium, 1959, pp. 119, cm. 17 × 11. L. 300.

« Ci proponiamo di indicare ai non esperti di scienze bibliche in che senso si possa parlare di una comprensione moderna della Bibbia e più esattamente della prima parte di essa, cioè l'Antico Testamento » (p. 7). Non dunque una vera e propria introduzione all'Antico Testamento, ma piuttosto un inquadramento di esso per la gente d'oggi. Ed invero dei sei capitoletti che compongono l'opuscolo, cinque restano al di fuori di quello che è il contenuto religioso del Libro Sacro, e trattano della storia del testo, dei generi letterari, della cornice archeologica palestinese ed extrapalestinese, e (lungamente) della questione del *Pentateuco.* Solo il sesto tocca rapidamente « l'anima della Bibbia ». Alla trattazione segue una breve bibliografia critica, che indica le principali opere facilmente accessibili al pubblico italiano, a cui deve rivolgersi chi voglia approfondire le proprie cognizioni in materia.

Opera utile, sicuramente, come indirizzo di base, per una rapida informazione su alcuni degli aspetti moderni degli studi veterotestamentari. Che resta, comunque, solo un avvìo, e non può certo supplire la conoscenza diretta dei testi biblici.

N. M. L.

G. Canfora, O. M., *La Bibbia illustrata*, Alba, Ed. Paoline, 1960, pp. 279, cm. 29 × 22. L. 2500.

Ci viene presentato il primo volume (Antico Testamento) di un'opera che raccoglie in unità gli articoli e le illustrazioni (dovute al pittore F. Monzio Compagnoni), apparsi nel settimanale « Famiglia Cristiana ».

Si tratta dunque di un'opera divulgativa. La quale presenta il pregio di accoppiare alla « Storia Sacra » un abbondantissimo numero di figure, e d'interessare così piccoli e grandi. Ma il pregio maggiore, di cui va dato atto al ch.mo Autore, è l'aver raccontato la storia dell'Antico Testamento non principalmente dal punto di vista degli avvenimenti esteriori, bensì dal punto di vista del disegno divino della salvezza, che ha il suo vertice in Cristo Signore. Nel far ciò egli ha avuto cura non tanto di ridire quello che i testi sacri contengono, quanto di far parlare i testi stessi; sicchè, in larga misura, la sua opera deve essere considerata come un'antologia dell'Antico Testamento. È augurabile che essa entri in tutte le famiglie cristiane, a portarvi, con la festa dei suoi colori, le parole di vita che Dio affidò al popolo d'Israele, per prepararlo a ricevere il Suo Figlio incarnato.

N. M. L.

G. Garrone, *Incontro con la Bibbia* (trad. di L. Bortolon). Milano, « Vita e Pensiero », 1960, pp. 133, cm. 19 × 13. L. 600.

La traduzione (ottima, piace dirlo) dell'operetta *La Porte des Écritures* dell'Ecc.mo Arcivescovo di Tolosa, mette a disposizione del pubblico italiano un'introduzione alla lettura personale della Bibbia, della quale non può mancare di sentire il bisogno chiunque desideri entrare in spirituale consonanza con i testi sacri, e non sia in grado di procurarsi una preparazione strettamente specializzata. È proprio a questo « piano di mezzo » nella conoscenza e nella penetrazione della Bibbia che l'A. ha inteso di condurre, o di preparare i suoi lettori. E, nei limiti di una trattazione rapida, vi è riuscito. Chiarezza di dettato, sodezza di dottrina, equilibrio e fervore, sono alcune delle doti che spiccano.

Libro da leggersi meditando, certo; ma libro piacevole, e soprattutto utile. Nè soltanto a quei laici che desiderino, come la Chiesa vuole, fare della lettura della Bibbia il pane quotidiano del loro spirito, ma anche per gli Ecclesiastici, cui gioverà non poco aprirsi una « porta alle Scritture »: per passarvi essi stessi e per introdurvi i fedeli.

N. M. L.

Opera accepta

Opera ad directionem missa de eius judicio recensionem vel relationem accipient vel saltem fuse nuntiabuntur; omnia inter opera accepta referentur. Numquam vero quae sponte missa sunt, remittentur.

Archiv für Geschichte der Philosophie. Begründet von Ludwig Stein. Band 42, Heft. 1. Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1960, pp. 160, cm. 16 × 22.

Atti del III Congresso Catechistico della Archidiocesi di Napoli: 7-13 ottobre 1957. Ufficio Catechistico Diocesano, Napoli, 1958, pp. 378, cm. 17,5 × 24; L. 1200.

Borsari Raffaele, *Valori e limiti del metodo sperimentale* (*Logica concreta e scienza*). Bologna, Società Editrice il Mulino, 1959, pp. 157, cm. 14 × 22; L. 1200.

Calderoli Dott. Guido, *Una moda barbara del secolo ventesimo.* Bergamo, 1960, pp. 8, cm. 15 × 21.

Cox Ronald J., *A Study of Juridic Status of Laymen in the Writing of the Medieval Canonists. A Dissertation.* Washington, D.C. The Catholic University Press of America, 1959, pp. 106, cm. 23 × 15.

Discorsi di Pio XI. Edizione italiana a cura di Domenico Bertetto, S. D. B. Vol. II, 1929-1933. Torino, S.E.I., 1960, pp. VIII-1103, cm. 17,5 × 24,5; L. 5500.

Gonzales Caminero Nemesius, S. J., *Historia Philosophiae.* Vol. I. Romae, Pontificia Universitas Gregoriana, 1960, pp. 370, cm. 15 × 22.

Ferrighi Silvia, *Sezione Milanese dell'U.C.I.I.M.* Collana « Fermenti », 6ª ediz., Roma, UCIIM, 1960, pp. 72, cm. 11 × 15; L. 150.

Frua Pietro M., O. S. M., *L'Immacolata Concezione e S. Agostino.* Saluzzo, Ed. Ricard G., 1960, pp. 207, cm. 17 × 24; L. 1000.

Graneris Giuseppe, *La vita della Religione nella Storia delle Religioni.* Coll. Storia e Scienza delle Religioni. Torino, S.E.I., 1960, pp. VIII-368, cm. 15 × 22; L. 1500.

Griéger Paolo, *Carattere e Vocazione* [*Caractère et Vocation*]. Coll. Psicologia e Vita, n. XXXI. Torino, S.E.I., 1960, pp. XI-137, cm. 15 × 22; L. 650.

Henry W. Charles, O. S. B., *Canonical Relation Between the Bishops and Abbots at the Beginning of the Tenth Century.* Washington, D.C. The Catholic University of America Press, 1957, pp. 220, cm. 15 × 23.

Lescoe Rev. Francis J., *Saint Thomas Aquinas Treatise on separate substances.* Connecticut, St. Joseph College West Hartford, 1959, pp. x-138, cm. 15 × 23, doll. 2.00.

MARCHESI FRANCESCO M., S. J., *Il Concordato italiano dell'11 febbraio 1929*. Napoli, D'Auria, 1960, pp. VIII-322, cm. 14,5 × 22; L. 1100.

MCCLUNG LEE ALFRED, *La Sociologia delle comunicazioni*. [Trad. dall'inglese]. Torino, Ed. Taylor, 1960, pp. 253, cm. 13 × 21; L. 1250.

Miscellanea Adriano Gazzana. Vol. II. *Studi dei Discepoli in onore del Maestro*. Autori Vari. Collana « Archivum Philosophicum Aloysianum », serie II, n. 10, Milano, Ed. Marzorati, 1960, pp. 366, cm. 17 × 24,5; L. 2500.

Pro Mundi Vita. Festschrift zum Eucharistischen Weltkongress 1960. Herausgegeben von der Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilian-Universität, München. München, Max Hueber Verlag, 1960, pp. 330, cm. 17,5 × 26; DM. 23.

SCHMAUS MICHAEL, *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*. München, Max Hueber Verlag, 1960, pp. 195, cm. 15 × 21; DM. 12.80.

SUAREZ FRANCISCO, *Disputaciones Metafisicas*. Vol. I. Edicion y traduccion de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcer Zanón. Madrid, Biblioteca Hispanica de Filosofia, 1960, pp. 814, cm. 16,5 × 24,5; P.tas 275.

ZOFFOLI P. ENRICO, C. P., *Problema e Mistero del male. Lineamenti di un itinerario della Speranza*. Torino, Marietti, 1960, pp. 439, cm. 17 × 25; L. 1800.